LA TABLE RONDE

NOVEMBRE 1956

SOMMAIRE

LA BIBLE VIVANTE

Avant-propos

L'enquête du présent sommaire de la *Table Ronde* a pour objet l'actualité de la Bible.

Ce retour à l'étude effective de l'Ecriture, remise à la base de tout enseignement théologique comme à la source de toute vie spirituelle, a déjà suscité un nombre appréciable d'études. Mais ces recherches, qui ouvrent sur plusieurs portes (exégèse, archéologie, géographie, histoire des religions et des sociétés, philosophie), sont restées indépendantes. Secrètes ou difficiles par leur isolation, leur rigueur, il arrive aussi qu'elles se heurtent, s'accrochent ; si la Bible est le livre de tout un monde, chaque confession a ses convictions et y tient suffisamment pour ne lire que son texte, De là des divisions qui, enfermant les plus hautes valeurs, ne composent pas et jugent selon la fameuse parole d'Isaïe : « Je ne céderai ma gloire à aucun autre ».

Sans chercher à faire un choix, car au fond les religions ont la haine étroite et l'amour large — et la Bible, livre universel, fait entendre, d'abord, la *Bonté* propre à toute créature sortant des mains de Dieu —, nous avons voulu enregistrer l'idée commune de ces recherches et les besoins auxquels elles répondent.

Montrer d'abord, que ces travaux sur la Bible ne se réduisent pas au monde des musées et des bibliothèques, mais qu'ils doivent à leur opportunité une part de leur grandeur. Admirables par leur patience, leur précision, ils sont aussi appréciables, car nous en avons besoin.

Nous vivons en un temps où ce n'est pas toujours celui qui a trouvé quelque chose qui dit son mot, mais plutôt ceux qui apportent des réponses à des questions qu'ils ne se sont pas eux-mêmes posées.

En réaction, nous n'avons pas voulu faire un travail de vulgarisation. Les articles réunis ici sont dus à des spécialistes qui ont eux-mêmes éclairés les sujets qu'ils exposent. Nous les remercions d'avoir bien voulu s'acclimater à un genre qui n'est pas à l'échelle de leurs études, reste en marge de la recherche — cela, sans réelle avance, puisqu'on ne peut que faire entrevoir aux autres, ce qu'on a soi-même longuement examiné.

*
* *

De toutes les puissances, celle dont on abuse le moins, c'est celle des textes. Dans le désordre des impressions et des préjugés, la futilité des opinions ou le jeu des factions idéologiques, seul le texte ne dépend pas des conventions puisqu'il les a précédées. Revenir au texte révèle donc, au delà des divisions que nous signalions, un souci de règle commune et favorise aussi cette disposition de l'intelligence évoluée, pour qui savoir, ce n'est point être persuadé de quelque vérité (dont l'affirmation soulève aussitôt des objections), mais reconnaître, recevoir en soi une source commune.

C'est peut-être la grande force de la Bible d'être un livre qui tient en haleine, sur lequel on gagne pied à pied, comme s'il était écrit en nous et hors de nous. Alain, dans ses *Propos sur la Religion*, conseille de lire la Bible « d'un seul trait, en vue de contempler une existence impossible ». Matière ample, qui se dessine peu à peu, sur laquelle il faut sans cesse revenir. Ainsi ce livre entre en nous, pourrait-on dire, deux fois : par la connaissance, puis par la force de l'habitude, — et même trois fois, car on n'est pas seul à le lire et il faut bien tenir compte de l'autre, ne serait-ce que pour l'interroger ou ne pas enfreindre son secret. Tous ces motifs humains pourront paraître bien accessoires. Ils ont leur importance, car ils font voir dans la Bible une de ces réalités à la fois particulières et universelles, qui sont les outils des sages et des saints.

*
* *

Donc, une Bible, mais laquelle ? Question que Jacques Rivière posait autrefois à Paul Claudel qui répondait : « Lisez la Bible de Crampon ». Il est bien certain que nous n'avions en France, jusqu'à ces dernières années, rien qui vaille à côté de la *King Jame's* Bible ou de la Bible de Luther (1). Si Lefèvre d'Etaples, ou Le Maistre de Sacy nous ont légué des écrits pleins de sève et de saveur, il est bien difficile de se réatteler à ces vieux livres dont le ton archaïque, tantôt distrait, tantôt engourdit le lecteur. Renan, que toute une génération a lu avec ravissement ? — Oui, mais on reconnaît un peu trop ses marques, il brode et ses traductions sont parcellaires. Tout restait donc à faire. L'Ecole Biblique de Jérusalem, fondée en 1890 par le P. Lagrange, dont la leçon a été suivie par des générations d'exégètes, s'est mise à ce travail. Il fallut franchir bien des barrières avant que des méthodes nouvelles d'exégèse, aujourd'hui universellement admises, triomphent et de leur propre honnêteté, et des préjugés. C'est en 1946

(1) Citons pourtant la *Bible du Centenaire*, dont la publication, par la Société Biblique de Paris (protestante) s'est terminée en 1950 ; belle œuvre, mais peu répandue.

que le projet d'une *Bible de Jérusalem* prit sa forme définitive. Traduction intégrale de l'Ancien et du Nouveau Testament, accompagnée d'une annotation sommaire ; réalisation en deux étapes : d'abord une série de fascicules, avec des introductions et des notes assez développées, puis réunion des textes dans une Bible complète où, en un volume, ne passeraient que les notes essentielles. Le travail, confié à une trentaine de spécialistes recrutés à Jérusalem, en France et en Belgique, avec le contrôle de réviseurs exégétiques et littéraires, vient d'aboutir après dix ans de travail. Les premiers fascicules ont paru en 1948, le 43e et dernier en 1955, et la Bible complète est sortie en mars 1956 aux éditions du Cerf (1). Cette traduction a le mérite d'unir aux soins du travail scientifique l'exactitude littéraire. « Nous avons pensé, me disait récemment le R.P. de Vaux, qu'il fallait respecter la différence des genres littéraires et la variété des styles de la Bible. La prose doit rester prose, et les poèmes doivent être traduits dans une langue poétique. Si le style de l'original est aisé, la traduction ne doit pas l'alourdir, mais si le style est embarrassé — et cela arrive dans la Bible, la traduction ne doit pas le défigurer en le rendant trop coulant. Nous avons voulu que notre traduction garde la couleur de l'original, qu'elle rende sensible sa simplicité, sa vigueur et même ses rudesses. » Ainsi, cet ouvrage — qui sera bientôt suivi par la Bible de Dhorme (2) — a contribué, par son immense succès, à faire lire la Bible, mais aussi à changer nos vues sur elle, à perfectionner et à faire circuler ce qui a été établi par des techniciens de l'Ecriture.

* * *

Qu'est-ce que la Bible ? Une construction répartie en deux ensembles, l'Ancien et le Nouveau Testament. Le mot *Bible* a été formé sur le pluriel grec *ta Biblia :* les livres : quarante-six dans l'Ancien Testament ; vingt-sept livres dans le Nouveau. Etablis d'après une tradition orale, ces livres, de significations bien différentes, s'emboîtent malaisément. Tel récit affecte la représentation objective d'une histoire, tel autre renforcera la sagesse, puis il y a des rafales de passion et d'espoir, des institutions dictées par Dieu et que les hommes accordent ou refusent, des mouvements dramatiques qui miment l'histoire des passions humaines et toutes les formes de la vie. Sujet immense, où le style, d'une efficacité magique, est comme un avertissement qu'un nouveau narrateur a pris la parole, qu'il va fortement et solennelle-

(1) Une édition a paru au Club Français du livre et une édition de poche, avec seulement de brèves notes, aux éditions Desclée de Brouwer. L'édition en fascicules se poursuit pour maintenir le contact entre les techniciens de la Bible et ses usagers dans le grand public.

(2) A paraître dans l'édition de la Pléiade (Gallimard).

ment accentuer ce qu'il a à dire, pour frapper, pour surprendre par la tactique naturelle de sa voix. Au total, comme l'écrit Th. G. Chifflot (1) : « Non pas une voix unique, récitant d'un bout à l'autre une leçon apprise, mais cent voix contrastées se répondant, s'opposant ou se transposant les unes les autres ; cent voix d'hommes au long de dix siècles, traduisant des expériences, des idées qui ne sauraient se ramener l'une à l'autre. Il y a, parmi eux, des historiens et des poètes épiques, des pèlerins de l'absolu et des juristes tatillons ; des mystiques et des sages. »

Mais si tout le monde peut voir dans la Bible l'histoire d'un peuple avec ses lois, ses coutumes, ses divers usages ; pour le croyant, le sujet est beaucoup plus large. Testament signifie alliance. La Bible est le livre qui donne Dieu à l'humanité, une montée en grade de l'homme par le secours de la Parole. Au commencement : la création. A la fin : la consommation de la Jérusalem céleste dans l'Apocalypse. Ensemble dessiné sur le fond du ciel selon un plan grandiose et sans trève que, même l'inspiré, ne peut qu'entrevoir pour en avertir les autres hommes, les nations qui passent avec lui. L'Ancienne Alliance au paradis terrestre, puis le déshonneur d'Adam répété par les hommes, répercuté dans un monde étroit où le matin nous a fait naître, où le soir est imprévisible, avec ce reflet des origines : l'idée que nous avons de ne pas finir... Et cette humanité vit une histoire, l'histoire d'une famille élue, la famille d'Abraham dont la foi soutient tout un peuple durant les deux millénaires qui précèdent l'ère chrétienne. Et si cette famille sent passer le vent et, par sa confiance, renoue sans cesse l'Alliance, l'« Histoire du Salut » s'ouvre aussi sur l'impure profusion du mal. La providence marche avec le monde, sans retranchement d'angles, sans effacement de l'événement, sans supprimer ce qui dément le rythme d'ensemble, mais y trouvant passage. Et quand le Christ, pour les chrétiens, scelle par son sang la nouvelle Alliance, éternelle cette fois, universelle aussi — ouverte à tous les hommes de bonne volonté —, il invoque le témoignage de l'Ancien Testament pour bien montrer que cette histoire n'est pas engloutie, qu'il n'en faut rien perdre si l'on veut ordonner les temps et les mondes selon le style de l'éternité. La nouvelle religion se situe sur l'axe de foi d'où la Bible est sortie : le Dieu unique, la création de l'homme, le projet divin sur le monde. Et à chaque moment de l'Ancien et du Nouveau Testament, le même dialogue de Dieu pathétique, tourné vers l'homme dont le cœur est profondément creusé par la Parole, maintient le tête à tête avec des interlocuteurs différents.

(1) Cf. Rencontres 36. *L'Ancien Testament et les chrétiens*, pp. 193-194 (Edit. du Cerf.)

Après avoir montré, dans la première partie de ce sommaire, le génétique des idées ou des thèmes de la révélation, de *l'Ancien Testament* au *Nouveau*, il fallait éclairer certaines découvertes de textes et de documents. Elles se sont multipliées dans le Proche Orient, depuis les fouilles de Ninive, vers 1850, jusqu'aux manuscrits qui, en ce moment, sortent des grottes près de la mer Morte. Ces textes déroulent, au lieu des manuscrits bibliques du Xe siècle, soumis aux réactifs des glossateurs du moyen-âge, des copies qui remontent au Ve ou VIe siècle avant notre ère (1). Peu à peu, les écrits bibliques sortent de leur étui ; les textes prennent l'odeur de leur origine ; bientôt le lecteur aura la joie de voir clair dans la littérature sacrée, à travers une épaisseur de sept mille ans. Mais l'archéologue n'est pas seulement ce bon sarcleur qui donne sève aux écrits, c'est toute une humanité avec ses lois, ses mœurs, ses croyances, ses arts, ses persécutions qu'il ramène de très loin. Cela sur une période où la Bible est presque silencieuse ; les cinq siècles qui correspondent au phénomène grec, macédonien et romain, quand le peuple hébreu s'isole du tourbillon méditerranéen, forme bastion, une « haie », témoin de Yahwé auprès des autres peuples et même son porte-parole, mais se préservant aussi de tout mélange qui serait apostasie, trahison de Dieu. A quoi bon aller aux nations, puis que Yahwé les assemblera et les fera descendre dans la vallée de Josaphat. (Joël, IV, 2-3, 8, 12-13) (2). Mais ce monde hébreu est aussi un monde divisé par les interrogations émouvantes et les interdits jetés qu'on trouve dans la Bible : la lettre ou l'esprit, le « siècle » contre le monde des communautés religieuses, la religion légale ou la religion d'amour ? C'est dans ces tensions que le Christ apportera le glaive, mais avant lui, par éclairs d'abord, la religion de Jésus semble attendue, bien que nul ne se rendit compte peut-être qu'elle était proche. Sur toutes ces découvertes, qui éclairent la Bible et Jésus vivant, un des plus grands spécialistes français d'archéologie biblique, le R.P. de Vaux, Directeur de l'Ecole Biblique de Jérusalem, a bien voulu nous donner un texte.

Au moment où le drame du Calvaire, puis le sac de Jérusalem, achèvent la mission confiée au peuple né de la Promesse, la Bible commence de se répandre. Les cabalistes récrivent le texte en se demandant ce qu'il veut dire. Ils répondent à l'énigme par la théorie du développement de Dieu qui prend conscience de lui-même en se manifestant par des émanations successives, par le symbolisme des nombres et des lettres, enfin par l'idée de la

(1) Ajoutons que cette haute antiquité n'est le fait que de fragments. Les plus importants manuscrits trouvés ont été copiés au Ier siècle av. J.-C. ou au Ier siècle ap. J.-C.

(2) Cf. *La Bible, Livre d'histoire*. Traductions et notes par R. Tamisier ; préface de Daniel-Rops (Edit. Fayard).

correspondance universelle. Et les gnostiques cherchent l'accord des religions et le sens secret des paraboles et des mystères du royaume des cieux, pour rompre l'accord du christianisme avec les foules et le donner aux seuls initiés (1).

Puis la Bible, avec ses prophètes et son histoire de l'espérance humaine, survole l'Islam, y retrouve l'écho de toute une tradition sémitique ; tandis que le moyen âge occidental s'adonne à une exégèse vivante qui reçoit son unité de l'Eglise et fait entrer la Bible dans presque tous les rites de la liturgie.

Peu à peu la Bible est devenue le livre le plus lu du monde : entre un ou deux milliards d'exemplaires répandus et qui vont augmentant chaque année de deux millions. Textes malgaches, arabes, chinois, bretons, les traductions sont innombrables : entre sept cent trente et onze cent quarante.

Mais pendant qu'elle prenait le large dans le monde, la Bible, chez les catholiques, fut sinon reléguée au second plan, du moins connut un déclin. Cette crise s'ouvre avec la publication de la Bible de Luther, dressée comme l'autorité de la Parole divine dans l'Ecriture et opposée ainsi à l'autorité de l'Eglise ; elle raréfia les traductions de la Bible en langue vulgaire et mit les catholiques en défiance à l'égard d'une piété uniquement dirigée par la Bible. Plus tard, au XVIIIe siècle, la religion de l'esprit attentive à voir Dieu froidement, à travers la *Raison* comme « le Dieu de tous les mondes », rejeta la Bible du côté du fanatisme, de la passion religieuse, des superstitions qui ne disent rien qui sonne vrai.

Enfin tout près de nous, la crise du modernisme, et récemment des explications par le mythe marquent les derniers tressaillements du vieux texte. Pour Mircéa Eliade ou Bultmann, ce qui demeure de la Bible, quand on fait la part du mythe, du récit fabuleux, c'est une grande densité du sentiment religieux qui, dans certaines conditions historiques, devient trop lourd pour rester réaliste. Une telle société recourt alors à une *hypothèse vivante.* Figure symbolique dont la hiérarchie élève et concentre toute une ardeur qui, jusque là, allait s'épuisant, car rien ne la comblait. Ainsi, Bultmann peut écrire : « *rien en définitive ne serait changé s'il fallait mettre entre guillemets le nom de Jésus comme étant une désignation plus ou moins conventionnelle du phénomène religieux tel qu'il s'est passé dans la première génération chrétienne* ». L'attente posséderait ainsi une telle force qu'on la verrait susciter le paradoxe d'un miracle, d'un mystère dont l'apparition garderait l'absolu de la nuit et de l'éternel. Renan cherchait à saisir le fil d'un Jésus réel s'engageant ensuite dans le labyrinthe de l'Elé-

(1) Cf. dans ce sommaire les articles de Ernest Fraenkel et Jean Doresse.

vation par les élans de la fiction sentimentale et les jolies joies de la religion ; Bultmann tient le Jésus historique, né à Nazareth, pour le vœu d'une passion commune : la foi en Jésus Christ (1).

Que les mythes soient une façade et qu'on leur superpose une faculté de les retourner ou de les dépasser, cela prouve qu'ils restent chargés de signification ; et cette signification est telle qu'on a moins le pouvoir de les mettre en question que de les rejeter ou de les admettre. Par là, on peut penser que les idées de Bultmann ne font pas avancer le problème d'un pas. Sans doute on peut s'étonner de voir les hommes faire une idole de la vérité même, mais, pour reprendre le mot de Pascal, *la vérité n'est pas Dieu*. La première révélation est dans la conscience, la seconde, au delà dans une attitude de soumission à la transcendance.

Face à ces critiques, l'Eglise moderne a eu le mérite de faire comme si la légende (si légende il y a) était juste, puisqu'elle rend compte de l'universalité de la foi et la révèle. Et comme la religion parle par la Bible, on a voulu donner aux fidèles des textes d'une exactitude persuasive, qui, bien souvent suffisent pour éliminer tout ce qu'on a écrit dans les marges. Si on se met dans l'état d'esprit de savoir ce que Dieu a voulu dire, mieux vaut commencer par prendre connaissance de ce qui est dit. D'autant plus que le texte lui-même est lourd d'anxiétés, non encore résolues dans l'idée chrétienne ; idées qui, au delà des réserves critiques, assez accessoires après tout, traduisent un drame essentiel, qui met l'homme beaucoup plus près de sa nature et aussi plus près du mystère religieux. Entre la préméditation d'une idée et sa réalisation, il n'y a pas le mythe, mais une création, ou si l'on veut une chance. On peut appeler mythe cette création, mais il faudrait alors étendre les pouvoirs de la préméditation si largement, qu'on aboutirait vite à la profusion, quand toute création est exclusive.

*
* *

Que, dans l'éducation chrétienne, cette lecture du texte sacré soit la première réponse à la quête passionnée de l'âme cherchant à recréer l'antique alliance de l'univers et de la Création. Que cette âme y trouve la révélation de *l'espérance enfant*, comme disait Péguy : un Dieu qui n'est pas abstraction, mais le vivant qui fait *enfanter les autres* et finalement enfante lui-même. Que cette création soit louée dans l'Eglise reconnue comme le Peuple que Dieu a réuni, sur lequel il opère et qu'il ne cesse d'appeler et de

(1) On trouvera un exposé particulièrement rigoureux des idées de Bultmann, et des objections qu'elles soulèvent, dans l'ouvrage de Jean Guitton : *Jésus* (Edit. Bernard Grasset. Collect. Eglise et temps présent dirigée par Gaëtan Bernoville).

façonner jusqu'à la consommation des siècles. C'est, pour celui qui vit à l'intérieur de l'Eglise, une manière traditionnelle et pourrait-on dire innée de lire l'Ecriture. Il s'y sent convoquer par l'ordre de la Loi, l'inspiration des prophètes, l'accent de reconnaissance des Psaumes, la liste interminable des faits sauveurs, enfin l'ombre toute puissante du Christ ressuscité qui, sur la route d'Emmaüs dit aux deux disciples : « *O hommes sans intelligence, esprits lents à croire tout ce qu'ont annoncé les prophètes ! Ne fallait-il pas que le Messie endurât ses souffrances pour entrer dans la gloire ?* » *Puis, commençant par Moïse et parcourant tous les prophètes, il leur interpréta dans toutes les écritures tout ce qui le concernait.*

Mais la nouveauté à notre époque, où la foi recule, où les intelligences deviennent sensibles à des conceptions originales de la philosophie, de la science et de l'art, c'est qu'il se trouve des esprits pour affirmer la parenté secrète de ces théories subversives avec des idées bibliques et chercher une conciliation.

Une telle attitude aboutit, comme l'a écrit récemment Maurice Nédoncelle *à lire les gestes de Dieu dans l'histoire* (1) ; c'est-à-dire à prolonger la Bible par une prospection de plus en plus subtile et de plus en plus étendue des événements et des preuves qui se montrent les plus insubordonnées.

En effet, à moins de regarder le Christianisme comme un fait historique, qui ne résiste pas à la rencontre de mentalités différentes, tout doit lui être rapporté ; sa force est poussée à l'extrême par ces confrontations auxquelles il doit répondre, s'il est réellement *légataire universel.* Ainsi pour Jaspers, qui se place dans la profusion des idées modernes, la Bible est une véritable anthologie des sociétés, *changeant* (comme elles) *sans cesse d'apparence, de vêtement* (2), *mais aussi Livre unique qui prend en charge tout le reste.* Les pensées les plus audacieuses, celles même qui s'escriment à subvertir la foi, y reviennent ou en reviennent dès que l'extrême investigation de la tradition biblique est suffisamment déployée. Et cette vue, que la Bible nous donne, est si perçante, qu'elle nous permet d'avancer entre les écueils, d'avancer sans nous soucier des répliques grandioses et inquiétantes. Nietzsche et Freud ont subi cette observation rassurante.

Enlevons la Bible et tout est rien, semble nous dire Jaspers, pour qui le nihilisme n'a de consistance que si on le fait tourner sur le plan d'un ordre chrétien dont il imite les moyens, reflète l'illusion, comme un astre refroidi çà et là fait éclipse, mais ne brille qu'au sein du rayon qu'il désenchante.

(1) Maurice Nédoncelle : *Existe-t-il une philosophie chrétienne ?* p. 81 (Edit. Fayard. Collect. *Je sais - Je crois*).

(2) K. Jaspers : *Bilans et perspectives,* p. 57 (Edit. Desclée et Brouwer).

On songe alors à une de ces enquêtes, auxquelles le monde d'aujourd'hui se livre volontiers, et où l'on demanderait, tout à trac, aux meilleurs esprits de notre temps : « Que serait le monde d'aujourd'hui sans la Bible ?... si nous venions d'Homère ou d'un fond prébiblique ? »

On verrait peut-être alors que la Bible a trait à la réalité de presque toute notre science et de notre philosophie.

Mais il faudrait étendre le patrimoine commun non pas en remontant, mais en descendant pour trouver à tout une réponse. *Sous la forme qu'elles ont eues pour nous jusqu'ici*, écrit encore Jaspers, *la Bible et l'antiquité ne suffisent plus. Toutes deux doivent être transformées pour que nous les assimilions à nouveau. La métamorphose de la religion biblique est le problème vital de l'âge à venir.* Dans ces rivalités qui opposent athées et croyants, modernistes et traditionnalistes, et où entrent en jeu toutes les destinées de notre civilisation, les travaux récents prennent un sens. Si la Bible semble parfois ne plus concerner, comme au temps de Paul de Tarse, les intellectuels *passionnés de nouveauté*, c'est que la mentalité hébraïque et la position chrétienne restaient jusqu'à nos jours, *théories* n'entrant pour rien dans les œuvres.

Mais depuis que, sous l'impulsion de vigoureux analystes (1) la pensée biblique a repris sa densité, c'est toute une vision du monde avec ses données implicites, qui a été mise en scène. On pourra lire plus loin une analyse de Daniel Lys sur l'âme biblique, de nature à la fois théologique et anthropologique du fait de cet étrange renversement : théologie pour l'homme, anthropologie pour Dieu. Renversement qui a pour effet de donner au réel une vérité et une vie *(vie révélée)*, une puissance de ruissellement qu'on chercherait vainement dans toute la pensée grecque.

Rien de ce qui est divin ne coûte d'effort, dit un chœur d'Eschyle. Et aussitôt la force des choses, les *nécessités naturelles* animent un jeu permanent, où seul le sage, parce qu'il échappe à l'ensorcellement des hasards, gagne la partie. Pour la pensée biblique au contraire, jusque dans leurs plus furieux résultats, les mondes ne s'effacent pas. Ils peuvent être *profanés*, mais ne sont jamais *profanes*. Dieu règne toujours, favorisant d'étonnantes conversions, et tandis que les hommes extorquent ses dons, les auteurs sacrés les profèrent. D'où la charité, l'unique destinée, la foi (comme mystère) supérieure à la connaissance et un univers sans ruptures, écrit *recto* et *verso*, dans les desseins de la Création comme dans les réalisations des hommes, avec des mises en demeure, de menaçantes questions.

(1) Signalons André Néher : *L'essence du prophétisme* (P.U.F. 1956). — Claude Tresmontant : *Essai sur la pensée hébraïque*, (Edit. du Cerf 1953) ; *Etudes de métaphysique biblique*, (Edit. Gabalda 1955).

Dans ces valeurs, il est facile de reconnaître les principes de notre temps : l'idée d'un monde réel, l'incompréhensibilité de ce monde dont nous voulons poser l'énigme dans la nature et dans nous-mêmes, plutôt que de risquer de perdre en Dieu toute notre compréhension ; un *art* partout substitué aux *théories ;* un sens de l'histoire et, en même temps que ce rappel de la continuité, l'accomplissement de l'existence transitoire et le devoir d'universaliser.

Tout cela devrait nous convaincre de ne pas considérer la Bible avec un sentiment de nostalgie, comme la suffisance d'une foi qui a présumé trop tôt de sa pureté infaillible, de son accomplissement ; non pas une issue, mais une recherche qui peut être marquée d'élection.

La Bible est le Livre des livres parce qu'elle est le seul livre ontologique. On dira : nous cherchons à comprendre le monde, nous cherchons à le rectifier, la vérité scientifique et la morale sont devenues les fondements de notre ontologie. Mais au-delà de la science, qui révèle le *comment*, en coordonnant les phénomènes selon des relations simples, constantes, intelligibles, subsiste le *pourquoi* qui nous fait perdre le contact et ouvre la série des questions, qu'il suffit d'un rien pour déclencher, mais qui résistent et restent imperméables. Et ces questions sont si graves qu'on a l'air de faire des plaisanteries quand on les pose. Pourquoi Dieu a-t-il créé le monde du néant, en sorte que nous nous trouvons en présence d'un monde qui a été fait sans nous et de rien ? Pourquoi cherchons-nous à nous prouver que nous avons une idée de ce monde, puisque nous n'avons aucun pouvoir sur lui et ne pouvons créer en connaissance de cause un seul être vivant ? Pourquoi même ce Dieu, si incompréhensible que son mystère semble être la plus forte raison pour qu'il existe ? Pourquoi la vie, puisqu'elle va finir ? Pourquoi l'imperfection en tout, jointe à un souci de perfection ? Pourquoi la misère, l'exil, la maladie, la mort, terres stériles, mais tapies partout sous les plus merveilleuses apparences de l'humanité ? Pourquoi le malheur du juste puisqu'il n'en est même pas responsable ?

Le monde a sans cesse pensé à tout ça, mais il n'y a que la Bible qui l'exprime sans « faire émouvant », comme si c'était simplement une question de vie ou de mort. *De profundis ad te Domine. Clamivi.*

PIERRE SIPRIOT.

Moïse et le désert

« Moïse et le désert » : cela se dit et se galvaude aussi rapidement que « Moïse et l'Egypte ». Pour serrer de près ce thème, pour en dégager son contenu véritable, la simple constatation suivante sera utile : il n'y a pas *un* désert dans la vie de Moïse, il y en eut deux. Géographiquement, il s'agit de la même presqu'île, dont l'épine dorsale est constituée par le massif du Sinaï, et qui est bordée par les deux bras de la Mer Rouge. Mais dans ces steppes arides, aux oasis rares et aux paysages brûlés par le soleil, Moïse vécut deux expériences foncièrement différentes. L'une, entre le meurtre de l'Egyptien et le retour en Egypte. L'autre, plus tard, après l'Exode, lorsqu'il menait Israël vers la terre de Canaan. Les deux périodes ont eu, à peu de choses près, la même durée ; environ quarante ans chacune. Et la divergence radicale des deux expériences est soulignée par cette similitude du temps et de l'espace. Toutes les conditions semblent réalisées pour que, en un même lieu, à quelques mois de distance, le même homme vive, dans les mêmes délais, la même existence. Et pourtant ces communes mesures s'effacent devant les irréductibles particularités de deux existences, dont chacune, sans renier le désert, lui donne un autre sens.

Au lendemain du meurtre de l'Egyptien, le désert s'ouvre devant Moïse seul. Dans une oasis de Midyan, Moïse rencontre un homme de bien et de conseil, dont il épouse la fille qui lui donne deux enfants. Mais tout cela est estompé et rapide. A son retour en Egypte, Moïse est de nouveau seul, à dos d'âne. Solitude volontaire et recherchée. Car si Moïse a fui l'Egypte, ce n'est pas seulement parce qu'il est traqué, et le désert ne s'ouvre pas simplement, tel un refuge ou un abri, devant un proscrit. C'est un homme trahi que le désert accueille, trahi par l'Egypte dont l'injustice fait bondir sa conscience ; trahi par ses frères, dont la veulerie le désespère et dont les délations le menacent. En fuyant l'Egypte, Moïse est en rupture de civilisation. Il cherche à échapper à la machine qui fait de l'homme un rouage et qui fonctionnait alors, en Egypte, avec tant de pré-

cision impassible. Le désert l'appelle, lieu de la solitude, du silence, de l'oubli, espace sacré, réserve naturelle où les fruits sont maigres, mais satisfont la faim ; les sources rares, mais étanchent la soif. A mesure que Moïse pousse plus loin ses troupeaux dans le désert, le calme naît dans sa conscience effarouchée. Bientôt, le voilà dans le renoncement, dans une sorte d'ascèse, dans l'indigence, dans la solitude satisfaite.

Jean Steinmann a montré que telle est la situation propice aux grandes ouvertures sur l'Esprit *(Saint Jean-Baptiste et la spiritualité du désert)*. Dans le désert, en s'appauvrissant, l'ermite prépare des moissons intérieures ; en s'isolant des rencontres. Moïse, dans le désert, est en puissance de vocation. Au moment où le buisson devient ardent, tout s'éclaire : le désert a mené sa tâche jusqu'au bout. D'un homme, il a fait l'appelé ; d'un soliloque pastoral, un dialogue mystique. Sans doute, parlant à Dieu, Moïse énonce sa surprise, son impréparation, ses appréhensions. Qu'importe ! Le désert a transfiguré cet homme qui avait fait en lui le vide et le silence. Il l'a comblé de plénitude spirituelle, de parole et de prière. Dans son être, l'univers des hommes l'avait trahi, le désert y a déposé le monde de l'Esprit. Ici s'achève l'influence du désert. Dieu renvoie Moïse dans l'univers des hommes, hors du désert. Celui-ci a fait naître, dans ses limites spatiales et temporelles, une aventure mystique, et tel est son sens durant ces longues années où Moïse l'a sillonné seul : lentement, sourdement, profondément, il guidait l'homme vers l'Appel, vers le Face-à-Face.

Mais au lendemain de l'Exode, durant les longues années, où, de nouveau, Moïse sillonne le même désert, celui-ci change de sens. Il abrite maintenant une masse humaine impressionnante, un peuple, dont Moïse est le chef et qu'il veut organiser selon les principes d'une constitution qui en réglât la vie politique, sociale, religieuse et économique. Il voudrait le dresser, ce peuple encore nomade, en véritable cité avec ses magistrats, ses prêtres, ses artisans, ses fendeurs de bois et ses porteurs d'eau, avec ses tribus entourant l'Arche Sainte et le Temple portatif. Mais la cité d'Israël ne s'édifie pas sans heurts. En gestation pénible, la société s'interroge sans répit sur ses composantes, sur ses fondements, sur les principes mêmes de son existence. C'est d'abord la question du chef qui est posée avec une inlassable constance ; contre lui, lorsqu'il est trop modeste ou trop autoritaire, le peuple se révolte ; il le remplace, lorsqu'il s'attarde dans ses lointaines prières. En une succession désordonnée se manifestent des velléités d'autocratie, d'oligarchie, de démocratie, d'anarchie. C'est ensuite le sens de l'expédition qui est remis en cause : le désœuvrement et la hâte alternant ; tantôt le peuple rebrousse chemin ; tantôt il s'élance, obstiné, vers

une région où le guette la défaite. Et entre les deux, toutes les nuances d'une existence en marche : des guerres, des révoltes, des hécatombes massives, et des surrections exaltantes. Moïse est pris dans le remous de cette vie. Plus de solitude dans ce désert, mais une harrassante mission sociale, une activité de tous les instants, une présence perpétuelle auprès d'une multitude bouillonnante. C'est un tout autre désert qui se révèle ici, dont la fonction est radicalement différente de celle du désert, qu'en remontant depuis Jean-Baptiste Jean Steinmann relie à Moïse. Les pulsations d'une vie historique sont inscrites là, un demi-siècle de devenir collectif, avec ses besoins, ses psychoses, ses évolutions, ses transformations, ses réalisations et ses échecs. Désert, non pas de la spiritualité intérieure, mais de la projection vers le dehors d'une histoire concrète et charnue.

Images contradictoires, mais non exclusives, du même désert. Bien au contraire, c'est dans leur juxtaposition que se présente à nous le « désert » de Moïse dans sa véritable essence. Car ce désert est précisément le lieu paradoxal d'une aventure unique : l'Alliance, à laquelle Dieu et l'homme, associés, confèrent un caractère indissolublement double, à la fois spirituel et charnel, mystique et historique.

La mystique du désert, en effet, n'est pas réservée seulement à Moïse dans sa solitude. Le peuple tout entier, dans sa bigarrure sociale et psychologique, est l'objet d'une extraordinaire expérience mystique. Dans le projet primitif, le désert ne devait être que cela : non pas un itinéraire, mais le lieu d'un instant mystique. Dieu avait dit à Moïse : « Vous me servirez ici ! », dans le désert. Et Moïse l'avait répété au Pharaon : « Trois jours de marche dans le désert, afin d'y servir Dieu ! » Dieu et Moïse avaient hâte de se revoir, de se réentendre, et de faire participer tout le peuple à leur dialogue, à leur Face-à-Face. Le « service dans le désert » se réalise en effet. C'est, à une échelle élargie, rendue nécessaire par la multitude des participants, une rencontre mystique, toute semblable à celle du buisson ardent. Le cadre est le même — désert du Sinaï —, mais au lieu d'un buisson, c'est toute la montagne qui flambe ; au lieu d'un seul homme, c'est toute une foule qui entend la Voix. Le centre de gravité de l'aventure du désert était, primitivement, dans cet instant superbe où Dieu et les hommes se rencontraient. Tout le reste était accessoire. Le désert devait être franchi rapidement. Le plan prévoyait onze jours de voyage, tout juste le temps qu'il fallait pour avancer sans s'attarder. Le but était clair : le pays cultivé de Canaan. On quittait la terre civilisée de l'Egypte pour en atteindre, le plus rapidement possible une autre. Entre les deux, le désert n'était pas inéluctable, et le texte biblique suggère que la route aurait pu longer la côte, en évitant le désert.

Mais il fallait, un peu, pendant quelques jours, pénétrer dans le désert pour que puisse en lui s'effectuer la rencontre de Dieu et des hommes au Sinaï. Instant solennel, irradiant tout le voyage d'une lumière spirituelle. On se nourrit de la manne, qui, chaque jour, tombe du ciel. Des colonnes de feu et de nuées fixent les étapes de l'itinéraire et tracent, du même coup, les frontières de la réserve désertique dans laquelle le peuple est appelé à vivre pendant quelques jours. Dieu réside au milieu du peuple : l'Arche Sainte est le lieu du rendez-vous mystique et le centre de cette communauté d'ermites et de prophètes qui se comptent par milliers.

Ermites ? Le terme est équivoque. Il importe de préciser que l'ermitage mystique du Sinaï ne coupait pas les liens entre Israël et le monde, mais les éclairait toutefois d'une lumière singulière. En conformité avec l'appel lancé dès avant la révélation du Décalogue, le Royaume de Dieu s'édifiait dans des dimensions universelles : *car la terre entière est à Moi (Ex. 19, 5)*. Et l'on voit, en effet, les peuples les plus proches, le petit univers du Moyen-Orient, se grouper autour du peuple d'Israël comme les rayons autour d'un centre. Tous appartiennent à Dieu, mais le sens de leur appartenance n'apparaît qu'à travers l'élection centrale de la Cité d'Israël. Par l'existence de cette Cité, au milieu de toutes les autres, la géographie du Moyen-Orient cesse de s'exprimer en termes profanes. Une théopolitique s'affirme, englobant, avec Israël, l'Egypte, Canaan, Amalec, Edom, Moab, Ammon, Midyan, la Philistie et la Phénicie en une perspective morale. Les critères de la puissance et de la déchéance, ce ne sont plus la force physique ou la faiblesse, mais la vertu ou la corruption. On retouve ici, aussi redoutable et exigeante que dans la charte de la seule Cité d'Israël, la notion de Justice Divine, agrandie à l'échelle des nations. Et l'on devine que cette vigilance de Dieu s'exerce à partir du centre : le rendez-vous de Dieu et d'un seul peuple permet à Dieu de les rencontrer tous.

En revers de cette expérience mystique, l'aspect physique du désert. Tout se passe comme si le peuple hébreu prenait le contre-pied parfait d'une vocation mystique. Les colonnes délimitent les frontières de son camp : elles sont contestées. Le peuple voudrait avancer, reculer, sortir de ce chemin divin et aboutir sur des routes humaines, peu importe qu'elles conduisent à la liberté ou ramènent à l'esclavage. On lui offre le pain de Dieu : ce don qui eût satisfait et comblé des ermites, paraît maigre et insultant aux ventre-creux sortis d'Egypte. Ces hommes ont faim et soif, du plus profond de leur être physiologique. Il leur faut du pain, de la viande, des légumes, de l'eau fraîche, de la nourriture concrète avec ses substances, ses condiments, ses saveurs et son poids. L'infrastructure miraculeuse est constam-

ment piétinée et méprisée. L'enjeu moral l'est également. Les peuples voisins ne sont jugés par les Hébreux qu'à des indices immédiats et extérieurs : parce qu'ils sont forts, on les craint ; quoiqu'ils le soient, on les défie ; parce que leurs mœurs sont séductrices, on s'associe à leurs débauches. L'austère théopolitique se ramène à un complexe de paniques, de panaches et de parodies. L'instant mystique du Sinaï, le dialogue avec Dieu, est lui-même caricaturé. A la révélation métaphysique se substitue la danse autour du veau d'or.

L'authentique signification de l'Alliance consiste en ceci : le revers physique et la face mystique du désert ne s'excluent pas. Ils se soudent pour former l'unique *histoire* du désert. Dieu ne lâche pas ces hommes. Il ne se retire pas, indigné, ni n'extermine tout d'un coup. Le débat entre le ciel et la terre reste permanent et perméable. Dieu n'a pas tracé une fois pour toutes son plan ; il ne mise pas intégralement sur la réussite de l'aventure mystique. Il relève le défi du peuple, et, enregistrant ses refus, les pressentant parfois, il corrige, amende, bouleverse son plan, renonce à l'appel mystique et accepte de jouer le jeu au niveau de l'histoire. Sur la manne couronnée de rosée, il déverse la viande ; aux lâches, il envoie la guerre ; aux superbes, la défaite. Parfois, il est vrai, il médite de biffer toute cette résistance d'hommes de chair, d'exterminer le peuple tout entier, et de renouer, avec le seul Moïse, une aventure purement mystique et miraculeuse. Mais, en fin de compte, c'est la volonté *historique* de Dieu qui l'emporte, et c'est avec *ce* peuple qu'il avance jusqu'au bout, prêt à abandonner pour lui la presque totalité du plan primitif : quarante ans d'itinéraire au lieu de onze jours, — le temps de la mort d'une génération et de la naissance d'une nouvelle. Mort et naissance non pas miraculeuses : la génération de l'Exode ne meurt pas en un seul jour, et celle des conquérants de Cancaan ne surgit pas, d'un seul mouvement, le lendemain. Le « miracle » d'une mort collective instantanée et d'une relève immédiate aurait pu se produire. Mais là aussi, Dieu assure la continuité et la contemporanéité historiques d'hommes anciens qui vieillissent et d'hommes nouveaux qui grandissent. Les morts du désert ne s'évanouissent pas devant les vivants : ils les mènent, le long de périodes variables mais réelles, jusqu'aux frontières de la Promesse.

Parmi tous les morts du désert, Moïse est celui qui mène les vivants le plus longtemps et le plus loin. On soupçonne la portée de son rôle, dans ce désert où se forge l'Alliance. Dieu prend les hommes au sérieux. Avec ses imperfections, ses échecs, ses cassures et ses morts, l'histoire humaine a un sens. Le sérieux de Dieu n'a d'égal que celui de Moïse et le sens de l'histoire du désert a été signifiée par lui autant que par Dieu.

Occupant une position intermédiaire, entre Dieu et les hommes, Moïse est libre dans ses choix. Or, aux moments critiques, il opte, avec Dieu, pour le maintien de l'Alliance. Non seulement parce qu'il aime ce peuple hébreu, auquel il s'est attaché. Il y a, certes, dans la psychologie de Moïse quelque chose du « bon pasteur », de l'artiste, fier de son œuvre, et qui la protège et la défend même lorsqu'elle enlaidit. Mais cet instinct maternel s'émousse parfois et Dieu est obligé de le raviver : *Ai-je donc conçu ce peuple, l'ai-je enfanté, pour que tu mes dises : porte-le, toi, dans ton sein comme le nourricier porte l'enfant ? (Nomb. 11, 12.)* Il y a également chez lui une intuition de la valeur pédagogique du désert, de la leçon que représente cet événement-modèle : *Souviens-toi de la route sur laquelle l'Eternel, ton Dieu, t'a mené quarante ans, dans le désert, afin de t'humilier, de te mettre à l'épreuve, afin de savoir ce qu'il y a dans ton cœur, si tu observes ses commandements ou non. Il t'a appauvri, t'a fait souffrir de la faim, et t'a nourri de la manne que tu ne connaissais pas et que ne connaissaient pas tes pères, afin de te faire connaître que ce n'est pas par le pain seul que l'homme vit, mais que, par tout ce que Dieu veut, l'homme vit. Ton vêtement ne s'est point usé, ton pied ne s'est point meurtri, voici quarante ans. Sache donc dans ton cœur que l'Eternel, ton Dieu, te met à l'épreuve comme un homme met à l'épreuve son enfant (Deut. 8, 2-5)*. Mais au-delà de cette intelligence sentimentale et éducative du désert, il y a, chez Moïse, l'acceptation irrationnelle d'un risque. L'aventure du désert, il en ressent le sens définitif. Le dialogue qui se noue ici est indénouable : *Aujourd'hui, tu dialogues en amour avec Dieu et Dieu dialogue en amour avec toi, aujourd'hui (Deut. 26,17-18)*. L'événement du désert ne s'inscrit pas dans le temps comme un souvenir émouvant, mais révolu, ni comme une référence catéchétique, mais comme le mariage dans la vie des époux. Il est grave, décisif, prophétique. La route que le peuple a suivie à travers le désert mène plus loin. La Terre de Canaan n'est pas seulement l'objectif de *ce* désert, mais de celui de tous les déserts d'une histoire dont l'orientation s'est amorcée ici, *à jamais*.

A jamais! Leitmotiv du Pentateuque, signe de la pérennité de la Loi et aussi de l'Alliance, ce terme a, en hébreu, un sens à la fois spatial et temporel. Il insère la Loi et l'Alliance en tous lieux et en tous temps, et son exégèse la plus littérale est donnée par Moïse lui-même : *Ce n'est pas avec vous seuls que je conclus cette alliance et ce pacte, mais avec quiconque se tient avec nous aujourd'hui devant l'Eternel, notre Dieu, et avec quiconque n'est pas avec nous aujourd'hui (Deut. 29, 13-14)*. Et c'est, en effet, les portes du temps et de l'espace largement ouvertes, que Moïse décrit le sens *prophétique* du désert, dans quelques chapitres-clés du Pentateuque *(Lév. 26, Deut. 29, 29, 30* et *32)* qui sont

trop longs pour être reproduits ici, mais sans l'acceptation desquels la lecture du Pentateuque reste à jamais mutilée.

Les dimensions sont maintenant universelles : les nouvelles dispersions seront *d'une extrémité de la terre à l'autre (Deut. 28, 64)* ; les nouveaux retours se réaliseront à partir de *tous les peuples (ib. 30, 3)*. La théopolitique n'envisageait, dans le premier désert, que les peuples du Moyen-Orient. Tous les peuples maintenant, compris entre ciel et terre *(ib. 32, 1, 43)*, ceux qui étaient là et ceux qui n'étaient pas là dans l'aujourd'hui de Moïse, sont intégrés à l'histoire.

Et au centre de cet univers historique, *un* peuple *(ib. 32, 43)*, celui-là précisément qui était au centre de l'aventure du désert : le peuple juif dont l'étonnante pérennité est annoncée dans ces chapitres avec un réalisme dont les siècles se sont chargés d'intensifier le mystère :

Si vous suivez Mes décrets, si vous observez Mes commandements et les accomplissez... alors, Je marcherai au milieu de vous, Je serai votre Dieu et vous serez Mon peuple... Mais si vous ne M'écoutez pas, si vous n'accomplissez pas tous ces commandements ; si vous dédaignez Mes décrets, si votre âme répugne à Mes statuts ; si, refusant d'accomplir tous ces Miens commandements, vous brisez Mon alliance... alors Je vous sèmerai parmi les nations, Je dénuderai derrière vous le glaive ; votre terre sera déserte, vos villes seront détruites. Alors la terre se satisfera de ses Sabbats, pendant toute la durée de la désolation, pendant que vous serez dans le pays de vos ennemis, alors la terre se reposera et se satisfera de ses Sabbats... Quant à ceux qui resteront parmi vous, dans les pays de vos ennemis, J'amènerai la peur dans leurs cœurs ; le bruit d'une feuille battue les mettra en déroute ; ils fuiront comme on fuit devant le glaive ; ils tomberont sans qu'il y ait de poursuivant... Vous périrez parmi les nations ; la terre de vos ennemis vous dévorera... A moins que leur cœur incirconcis ne s'humilie et qu'ils ne reconnaissent leurs péchés. Alors, J'aurai souvenance de l'alliance avec Jacob, et aussi de l'alliance avec Isaac, et aussi de l'alliance avec Abraham J'aurai souvenance, et de la Terre J'aurai souvenance. Plus encore : lorsqu'ils seront dans le pays de leurs ennemis, Je ne les dédaignerai point, Je ne les répudierai point jusqu'à l'anéantissement, jusqu'à rompre Mon alliance avec eux, car Je resterai l'Eternel, leur Dieu. J'aurai souvenance de l'alliance avec les premiers que J'ai fait sortir du pays d'Egypte aux yeux des nations, pour être leur Dieu, Moi, l'Eternel ! (Lév. 26.) Exposé aux regards de toutes les nations, le peuple juif sait qu'en réalité il est vu par Dieu. Mais inversement, en enracinant aussi l'Alliance dans les fondements mêmes de l'histoire, Moïse a gravé la vocation universelle du peuple juif dans la mémoire de Dieu.

ANDRÉ NÉHER.

Proximité de Moïse

L'empereur Adrien, s'il faut en croire le *Routh Rabba*, dit un jour à Josué, fils de Chananya : Je peux plus que Moïse, ton Maître ! — Pourquoi ? — Parce qu'il est mort, et que je suis vivant. — Pourrais-tu seulement, répondit le Rabbi, ordonner que, de trois jours, personne, en ton empire, n'allume un feu ? — Certes, répliqua l'empereur.

Le soir, tous deux montèrent sur la terrasse du palais ; Rabbi Josué aperçut, au lointain, une lumière qui fumait. — Qu'est ceci ? demanda-t-il ; Adrien répondit : — L'éparque, qui habite là, est malade. Et son médecin l'a déclaré inguérissable, s'il n'avale de l'eau chaude. — Que Belzébuth l'emporte ! répliqua Rabbi Josué. Tu vis. Et tes ordonnances d'aujourd'hui, aujourd'hui même, sont bafouées. Moïse, notre Maître, depuis des siècles, nous a ordonné : *Vous n'allumerez, au jour du Sabbat, en vos demeures, aucun feu ;* et, depuis des siècles, nul n'en allume aucun. Diras-tu encore : — Je peux plus que Moïse, ton Maître ?

Josué ben Chananya, je le crains, éprouverait quelque déception, s'il faisait, samedi prochain, le tour du monde, pour contrôler nos cheminées et nos candélabres.

Moïse, cependant, s'est conservé jusqu'à nous. Serait-ce par la voie des hypothèses qui prétendent ressusciter, selon une *science de l'histoire*, un Moïse *authentique ?* Je ne le pense guère. Moïse nous est connu grâce à son Pentateuque, et aux commentaires multiples dont il fut comblé. C'est par cette tradition qu'il a toujours agi, qu'il agit encore. Elle est son existence. Elle est son histoire. Et l'Etre divin qu'il révèle, se magnifie, ne l'oublions pas, de Noms infiniment plus insondables que le mot Dieu : ELOHIM, un pluriel conjugué au singulier ! Quels mystères, en des expressions telles que « Les Puissances *m'a* entendu », « Les Puissances *m'a* pardonné » ! Et YHWH, ces quatre consonnes sans une voyelle ! L'Imprononçable, pour *ne pas prononcer* l'Ineffable !

Ouvrons donc le Livre premier de Moïse, la Genèse ; et, en toute simplicité, lisons. Au jour premier, *Il crée* : où rien n'était, les cieux et la terre. Au jour deuxième, *Il crée :* firmament entre

les eaux, qui sépare les eaux d'avec les eaux. Au jour troisième, *Il crée :* pullulement des herbes et des branches. Ainsi, chaque jour, création nouvelle. Et au jour septième, quand il se repose, son œuvre est achevée ? Oui, mais, par sa présence, il y perpétue l'ordre des lois immuables qu'il y a tracées. Rien désormais ne peut donc changer ? Au contraire, tout peut changer. Au sixième jour. Dieu a créé l'homme à son image, créateur et libre de choisir le bien ou le mal. Dieu lui dit : « De ce fruit, tu ne mangeras point. » Il désobéit. La terre se couvre d'épines et de ronces. Il la lui faudra féconder à la sueur de son front, et semer sa mort dans la poussière d'où il est sorti. Par la faute d'Adam, Dieu a changé le sort de l'homme et le sort du monde.

Plus tard, sous les tempêtes croissantes de l'iniquité, il précipite un changement nouveau : le déluge effacera toute chair. Mais, parce que Noé est un Juste, il le sauvera avec les siens, réengendrant l'humanité qu'il s'était juré d'exterminer. De même, après la montée blasphématoire de la Tour maudite et les septante déchirements du langage universel, il choisit, en Abram, l'alliance d'une famille messianique, qui possédera une terre choisie, et répandra une bénédiction sur toutes les familles de la terre. De même aussi, après l'adoration du Veau d'or, sur la prière triomphante du prophète, il restitue à sa mission et à la vie, le peuple élu qu'il avait voué à la mort. Comme si ce Dieu, tonnant parfois pour commander, chérissait aussi la puissance d'obéir.

Toute la Sainte Histoire narrée par Moïse et par ses héritiers est jalonnée de ces nouveautés divines, qu'inspirent des actes humains, et qui, suspendant parfois l'ordre divin de la nature, lui ajoutent cette *chose nouvelle* qu'on nomme le miracle.

Ces récits grandioses seraient-ils aussi éloignés qu'il semble de la prose de nos savants ? A entendre certains d'entre eux, et non des moindres, la Science expliquait tout naguère par l'évolution ; elle n'y discernerait plus *maintenant* qu'une suite de créations. Elle refusait à l'homme, le libre choix que, seule de tous les écrits anciens, la Bible lui accordait ; *maintenant*, ce non-déterminisme, qu'elle refusait à l'homme, elle l'accorderait même à l'atome. Elle travestissait l'instinct moral en un sous-produit de l'intérêt social, de la faiblesse devant la force, ou de l'aveugle refoulement ; elle y reconnaîtrait *maintenant* une donnée première et constitutive de la conscience humaine. Elle opposait, à la nature, des lois sans exceptions ; elle ne leur concéderait plus *maintenant* que des probabilités statistiques, qui, théoriquement, n'excluraient plus le miracle. Elle déniait tout finalisme, même aux phénomènes de la vie organique ; il lui adviendrait *maintenant* d'imaginer l'hypothèse d'un *anti-hasard*, qui façonnerait confusément, de millions en millions de siècles, l'homme transfiguré.

En tout cela, tant de grands esprits, de Bergson à Teilhard de Chardin, ne percevraient-ils point une lointaine proximité de notre Moïse, avec ses étapes créatrices, ses libertés animatrices, ses assauts contraires de deux instincts, l'efficience de ses miracles, l'illimité de sa promesse ?

***

Mais c'est surtout par son enseignement, sa Tora, sa Loi, qu'on approche d'abord Moïse. Précédée, dans la Genèse même, d'une première loi offerte à Noé sous l'arc-en-ciel pour tous les hommes, — acceptée d'Israël par la génération du désert pour toutes ses générations, elle est à la fois particulière et universelle en ses destinées. Sacrifices, fêtes, rites, prières, statuts. Mais aussi, plus impérieuses aujourd'hui que jamais, des intuitions essentielles la dominent : unité de l'Invisible qui habite et dépasse le visible, et se nomme, non point seulement, *Je suis qui je suis*, mais, selon l'hébreu véritable, *Je serai qui je serai ;* absolu des dix Paroles, qui fondent familles et nations ; justice, mais, dans la justice, rigueur et amour. Pour le meurtre, l'adultère, la fausse prophétie : la mort ; mais pour le repentir : le pardon. « Tu ne frusteras point le salarié ; le soir même, tu lui donneras son salaire, avant que le soleil entre dans la nuit... Tu laisseras la glane de ta gerbe pour l'étranger, pour le pauvre, pour la veuve et l'orphelin... Tu ne condamneras pas le pauvre, parce qu'il est pauvre ; mais tu ne condamneras pas le riche parce qu'il est riche... Tu ne vendras pas la terre pour toujours, car la terre est à moi, dit l'Eternel... Tu aimeras ton prochain comme toi-même ; tu aimeras l'étranger ; tu aimeras toute créature »... Et, bien que la Bible et le judaïsme soient, par ailleurs, ouverts à l'Au-delà, dans toute cette Loi, moins la *foi* que la confiance ; moins l'extase, que l'action ; moins la malédiction même et la bénédiction, en l'autre monde qu'en ce monde.

***

Cette proximité de Moïse, si marquée dans les tendances spirituelles, morales, sociales, terrestres et rénovatrices de sa Tora, se perpétue au-delà de son Pentateuque. En effet, la vie de nos Patriarches, de nos Prophètes, de nos Juges, de nos Rois, de nos Sages, ne s'achève pas avec leur mort. Elle se continue dans les innombrables épisodes dont les pieux commentateurs, prédicateurs, conteurs et poètes, ont émaillé les désordres de la littérature talmudique, post-talmudique et apocalyptique rapprochant chaque personnage des milieux, des coutumes, des pensées, qui le suivirent.

Il en est ainsi, pour Moïse, dans cette Haggada qui se lit depuis tant de siècles, autour de la table de famille, pour célébrer l'anniversaire de la première veillée pascale. Il y est dit que tout Juif doit se considérer comme ayant assisté et assistant lui-même, à la sortie d'Egypte. La touchante cérémonie réanime le pain de misère, la brique et le mortier, et les herbes amères, et les dix plaies, et les portes marquées, et les eaux franchies. Car elle s'est sans cesse renouvelée, la servitude ; sans cesse aussi, la libération. Car chaque exil a trouvé son refuge, chaque épreuve s'est tournée en bienfait ; chaque désespoir, en espérance ; et, si le Pharaon persécuteur, sous d'autres noms, toujours ressurgit des eaux, l'esprit de Moïse veille, pour sauver toujours.

En regroupant, en développant, en poussant jusqu'à nous une multitude de traditions éparses et fragmentées, on découvre de même toute une biographie nouvelle du prophète, qui le rapproche à la fois de son temps, de tous les temps et de notre temps (1).

Elle enlumine d'images familièrement épiques, didactiques, et même humoristiques, les phases multiples de sa prodigieuse aventure, qui oppose et entre-mêle le saint et le profane, le peuple et le génie.

Son berceau guérit de la lèpre la vierge égyptienne qui le sauve des eaux, et ses mains enfantines arrachent le pchennt qui couronne le front du Souverain solaire. Il s'endort aux refrains hébreux d'une mère qu'il ignore. Puis, conseiller royal, chef d'armée, héros destiné au trône, ressaisi par ses origines, il abandonne les idoles et les splendeurs d'une cour pharaonique, pour les corvées de ses frères qui, tour à tour, l'acclament et le lapident. Avec quelle allégresse ils lui apporteront, pour le Tabernacle à dresser, joyaux et parures ; et, quand il sera planté debout, le Tabernacle, ces comptes qu'ils réclament, ces ristournes ! Son humilité, lorsqu'il agréera le conseil du prosélyte et mandera son message en tous lieux ! Mais, auparavant, son audace, quand, fatigué des Hébreux, Dieu lui répondait : « J'ai fait, selon ma Loi, le vœu de les détruire. » « Avec ta Loi, je te relève de ton vœu ! » Puis il annonce « celui qui viendra. » Puis le crépuscule de ses grandeurs ! Son disciple qui lui dérobe sa mission. Sept fois, la mort le réclame. Comme le plus chétif des humains, sept fois, il réclame la vie. Micaël, Raphaël, Gabriel refusent de cueillir son âme. Samaël, l'ange de la mort, devant sa mort, a peur de donner la mort. Il meurt, le prophète, dans le baiser de Dieu. Et les Hébreux pleurent... et le monde pleure... et Dieu pleure... Et Moïse, dans sa tombe inconnue, attend le Messie...

(1) Voir aux éditions Albin Michel, *Moïse racontée par les Sages*.

Or, voici que ses miracles récents multiplient encore ses proximités passées. Il n'avait franchi, avec ses Hébreux, qu'une mer : il franchit, avec ses Juifs, pour en faire des Israéliens, toutes les mers. Il n'avait quitté, avec ses Hébreux, qu'un pays : il quitte, avec ses Israéliens, tous les pays. Il avait apporté, à ses Hébreux, sa Loi, des éclairs du Sinaï ; il la rapporte, à ses Israéliens, des nuits de toutes les dispersions.

***

Le guide nouveau qui lui succède, Herzl, ne se soucie évidemment point de la Loi qu'a inculquée le prophète, ni de la langue qu'il a parlée, ni du pays qu'il a rêvé. Le réaliste proclame, au contraire : « Qu'on nous donne, en quelque lieu que ce soit, pour y fonder l'Etat juif, la souveraineté d'un territoire qui convienne à nos besoins : nous nous chargeons du reste. » Il ne s'agit plus, pour lui, de se fier à d'antiques songeries, mais de s'assurer des garanties internationales, d'instituer une vaste organisation qui mobilise les ressources modernes de la diplomatie, de la propagande, de la science et de la technique.

Mais, dès les débuts, théoriques encore, de son entreprise, au nom des masses juives, son Congrès refuse de le suivre en un lieu quelconque. Encore incrusté dans le présent d'Israël, le passé mystique d'Israël exige la Terre Sainte. Et, quand les non-pratiquants, les athées même, ont accepté la Terre Sainte, il leur faut accepter la langue sainte. Et, maintenant qu'ils ont accepté la langue sainte, on leur demande d'accepter la Loi sainte. Et la Loi sainte, c'est, aujourd'hui encore, la Loi de Moïse, mais d'un Moïse qui se survit dans les décrets qui prolongent sa Loi, comme dans les récits qui prolongent sa vie.

Un conte talmudique nous l'explique à merveille. A l'heure où le Voyant monte la chercher vers les hauteurs, il trouve le Saint, béni soit-il, occupé à nouer de petits traits aux lettres de la Tora : « Roi du monde, s'écrie-t-il, qui t'empêche de me donner les lettres sans les traits ? » Dieu répond : « Un homme se lèvera, après des générations et des générations. Akiba ben Joseph sera son nom. Et, sur chacun de ces petits traits, il amoncellera des interprétations nouvelles. » — « Roi du monde, dit Moïse, permets que je le voie. » — « Retourne-toi, et va. »

Moïse va, et s'assied à la dernière des huit rangées, dans l'école d'Akiba. Mais il ne comprend point ce qu'enseigne le Maître. « De qui tiens-tu cette leçon ? » demande-t-il. « De Moïse et du Sinaï », répond Akiba.

Ainsi, est leçon de Moïse, toute leçon que les Sages ont tirée ou tireront de la Loi de Moïse, faite pour que se fasse la Pro-

phétie, immuable en son esprit, changeante en ses applications. Mais comment la Loi, immuable, peut-elle changer ?

Nos savants d'aujourd'hui, qui ne prétendent plus tout comprendre, ne nous offrent plus qu'une image valable, mais incomplète, de la réalité. Pareillement, nos Maîtres, inspirés par le Moïse le plus proche de nous, ne nous ont-ils pas enseigné : « Pour se faire comprendre des hommes, le Saint, béni soit-il, même dans son saint Livre, parle le langage de l'homme », qui n'est pour lui, que l'image d'une image. Quand Dieu dit aux Hébreux : « Vous me serez un peuple de prêtres », il leur dit : Vous ne serez plus ce que vous êtes. Vous serez autres. Et moi, l'Immuable qui, sous l'apparence des durées, consens à changer selon que vous obéissez ou désobéissez, vous m'aiderez, en changeant, à changer le monde, selon mon alliance avec Abraham, qui contient déjà la promesse de la Terre Sainte et la promesse du Messie. C'est parce que l'éternité est l'éternité, et le temps, le temps, que la Loi immuable, qui ordonne le changement, doit aussi le subir.

Il est écrit : « Vous n'en *retrancherez* rien ; vous n'y *ajouterez* rien. « Or, que font les traditionalistes le plus passionnément attachés à son observance ? Ils sentent, depuis des siècles, combien la pratique ininterrompue de chacun de ses commandements, mariant au divin chaque minute de l'humain, est une nécessité péremptoire, une inépuisable source de joie. Cette Loi si précieuse, si aimée, perpétuellement menacée par l'inconstance du fidèle, et surtout par la contagion du voisin, de « l'étranger », en multipliant chacune de ses ordonnances, ils veulent selon leur expression, l'*entourer d'une haie.*

Une dizaine de passages, assez brefs pour la plupart, prescrivent, dans le texte mosaïque, le repos du Sabbat. Mais qu'est-ce que le repos, qu'est-ce que le travail ? La Michna et la Gemara finissent par désigner, dans leurs plus menus détails, trente-neuf catégories d'actions prohibées par le repos sabbatique. Additions successives et passionnées : la haie, autour de la Tora, devient une forêt qui menace de l'étouffer. Ce travail se codifie en de vastes répertoires, dont le dernier, le Choul'han Arou'h, immobilise, en certains pays, depuis le dix-septième siècle, l'héritage de Moïse qui, néanmoins, y reste présent.

Le judaïsme conservateur, dans une certaine mesure, se départit de ces rigueurs. Il aime à s'inspirer, comme l'orthodoxie d'ailleurs, malgré sa très stricte observance, des sentences du Talmud dérivées de l'universalisme mosaïque, et si chères au judaïsme libéral : — Pourquoi Dieu ne créa-t-il, au sixième jour, qu'un seul homme ? Pour que nul, plus tard, ne puisse dire à un autre : « Ma race est née avant la tienne : je suis plus grand que toi ». — Tout miséricordieux est fils d'Abraham. — Le païen juste égale le Grand-

Prêtre. — Il ne suffit pas d'être en règle avec Dieu ; il faut être en règle avec les hommes. — Bienfaisance et charité valent, à elles seules, la pratique de tous les commandements. — C'est le cœur que Dieu demande. — Et ce conservatisme, quoi qu'on en dise, ne perd pas tous ses fidèles. Au contraire, en Israël comme dans la Dispersion, revenant à Moïse, des indifférents, des jeunes surtout, lui reviennent, attirés par ses espérances même, et par une pathétique nostalgie du ritualisme.

Mais, les ultra-orthodoxes n'ont pas disparu. Ce sont eux qui, à Jérusalem, dans un quartier dont ils refont un ghetto, prêchent le respect du Sabbat en crevant des pneus d'autos, maudissent, comme une profanation, l'usage courant de la langue sacrée, revendiquent la résurrection du Temple et du sacrifice, et célèbrent, par le deuil et le jeûne, l'anniversaire du jour où naquit l'Etat nouveau d'Israël. Mais, de quelque façon qu'ils s'expriment, ces conservateurs, ces orthodoxes, il serait injuste de ne voir, dans ce culte exalté du Pentateuque, qu'un appel obstiné au passé. Ni les uns, ni les autres ne sauraient se satisfaire d'avantages mesquins, à leurs yeux, de pauvres réformes, de maigres accommodations à l'esprit d'aujourd'hui, pour réaliser un progrès qu'ils déclarent illusoire. Ce qu'elle attend, la patience infinie de ces obstinés, sans peut-être le savoir toujours, ce qu'elle attendra des siècles encore, s'il le faut, c'est le vrai changement, l'accomplissement total de l'annonciation commencée par Abraham et Moïse, et continuée par les prophètes : la justice, l'amour, la paix couvrant la terre, comme les eaux couvrent le fond des mers.

En face de ceux qui, pour prolonger Moïse et la Loi de Moïse, *ajoutent*, ceux qui, dans le même souci, *retranchent*. Ils ne datent pas d'aujourd'hui seulement. Ce sont des illustres. Ils remontent à des temps très lointains. Et c'est toujours l'autorité de Moïse qu'ils invoquent, pour harmoniser sa Loi aux accords des temps et des lieux.

— Il faut parfois, dit le Talmud, suivre la coutume, plutôt que la Loi. Et comment le prouve-t-il ? Quand pour recevoir la Tora, Moïse, monte chez les anges, qui jeûnent, il jeûne avec eux, durant quarante jours et quarante nuits. Mais, quand, pour porter leur message au patriarche, ils descendent chez les hommes, qui mangent, les anges mangent, avec Abraham, le veau gras.

— Les dates des fêtes sont fixées par la Tora. « C'est une Loi pour Israël, un statut pour le Dieu de Jacob. » Il arrive, au Sanhédrin, de les ajourner, non seulement d'après l'observation des levers de lune, mais aussi, selon l'état des routes, des ponts ? « Si ce n'est plus une loi pour Israël, ce n'est plus un statut pour le Dieu de Jacob. »

— A chaque septième année, toute dette, selon la Loi, est remise. Les Juifs, lassés, ne consentent plus aucun prêt ? » Cette

Loi en menace une autre : celle d'obliger son prochain ». La remise des dettes, pour la septième année, est abolie.

— L'usage des armes est interdit, le Sabbat ? Durant la révolte des Macchabées, des Syriens massacrent une troupe entière de Juifs sans défense. « Si, pour que ne meure pas le Sabbat, on laisse tuer des Juifs, il n'y aura plus de Juifs pour que vive le Sabbat. » Et l'usage des armes, pour la défense, est autorisé.

De même, la peine capitale, qui encombre d'abord la législation mosaïque, finit par la déserter presque entièrement. D'après la Michna, une cour se disqualifie, si elle prononce la mort plus d'une fois en sept années ; selon Eléazar ben Azaria, plus d'une fois en soixante-dix ans.

Moïse dit : « La Loi est près de vous. » Ses disciples disent, selon lui : « La majorité des Sages en décide ; elle n'est plus au ciel, elle est sur la terre. » Et ils ajoutent « Il est permis parfois, pour sauver la Loi, d'abolir la Loi. » L'exemple leur vient de haut. Moïse ne raconte-t-il pas dans son Exode, que lui-même a brisé les premières Tables de la Loi ?

*
* *

Ainsi, tour à tour alourdissant et allégeant la Tora, ce *Moïse continué*, qui a su nourrir l'orthodoxie Juive la plus fanatique, rassasie le libéralisme juif le plus audacieux. Et, aux instantes questions qui sollicitent actuellement le monde juif, il est prêt à prodiguer les réponses les plus harmonieuses.

Nul n'ignore que, depuis le retour de Babylone, le Perse, le Grec, l'Egyptien, le Syrien, le Romain, le Byzantin, le Franc, l'Arabe, le Turc, l'Anglais régentèrent successivement la Terre Sainte, et que, sauf durant le siècle hasmonéen, de Cyrus à Weizmann et à Ben-Gourion, elle ne connut aucune indépendance véritable. Tandis qu'après la victoire de Titus, la Synagogue déjà, était prête à remplacer le Temple, la tradition mosaïque ne proposait aux responsabilités et aux nécessités d'une Cité moderne, aucune institution préalablement établie. Mais les inépuisables profondeurs juridiques, morales, spirituelles, dont elle dispose, fourniraient à qui aurait le courage de les creuser, les fondations exemplaires d'un Etat à la fois politique et prophétique.

Quant à la parenté de cet Etat et de la Dispersion, soumise encore à tant d'incertitudes et de déchirements, tant que l'avenir n'en aura pas décidé, ne pourrait-elle se réfugier dans la promesse d'Abraham, transmise par Moïse ? Le messianisme juif, c'est l'espérance : on peut être citoyen de l'Etat *ou* citoyen de la Dispersion ; et, à la fois, avec l'un *et* l'autre, citoyen de l'espérance.

***

Ainsi, du Sanhédrin aux Ecoles de Babylonie, puis de Cordoue à Troyes, de Mayence à Cracovie et à Vilna, pour asseoir l'existence, le salut commun de leurs Communautés, les Maîtres en avaient appelé à Moïse, toujours proche, tour à tour alourdissant ou allégeant sa Tora. Et voici qu'il ne se trouva plus d'autorité qui pût s'imposer à toutes les obédiences juives. Hélas, il ne s'en trouve pas davantage aujourd'hui. Ceux-là même qui en pourraient, soit personnellement, soit au nom d'un Sanhédrin nouveau, briguer les périls et l'honneur, s'y refusent, par orgueil ou par timidité.

Quelle mission, pourtant, les appelle ! Les Dispersés d'Israël se dispersent ou se rassemblent. Pour les uns, Moïse est moins qu'une colonne de fumée : il est une colonne d'oubli. Les autres la voudraient rallumer, la colonne de flamme. Certains trouvent avec joie, des guides vers ses clartés. Mais qui les mènera tous jusqu'à sa lumière, dans le désert de tant d'écoles et le silence de tant de synagogues ?

Des quatre coins du monde, le shofar de Moïse a sonné les enfants d'Israël. Les uns sont restés sourds ; ils entendront peut-être. Les autres sont accourus. Il leur a insufflé toutes ses vigueurs. Ils ont remis debout les Josué, les Samson, les David, les Macchabées. Mais pourquoi se déchirent-ils autour de lui ? Qu'il se lève, le Conciliateur ! Qu'il surgisse, le Précurseur !

Mais Israël n'est pas qu'Israël. Toute la terre, des Malédictions aux Bénédictions, l'a entendue, la Promesse d'Abraham et de Moïse centuplée par les prophètes. Même chez ceux qui se croient sans religion, elle a créé une inconsciente religion. Certes, beaucoup la relèguent aux vieilles histoires, comme si, pour l'accomplir, il suffisait d'en bavarder. Les Sociétés des Nations, des *Damnations*, les Conseils d'*Insécurité*, les O.N.U., nous submergent de sa funèbre caricature. Mais ne percevons-nous pas l'aube imprévisiblement lointaine de son accomplissement ? Déjà la remontée des Tribus, premiers pas annoncés de la paix universelle. Et le globe, rétréci et déchiqueté ; et l'homme, angoissé et découpé, qui cherchent, tâtonnant et tournoyant, la charte de leur unité !

Hypothèses modernes de la Science renouvelée : proximité de Moïse. Prolongements immesurés de sa vie et de sa Loi : proximité de Moïse. Attentes infinies d'Israël et du monde : proximité de Moïse.

EDMOND FLEG.

Les prophètes et le prophétisme

Le renouveau des études bibliques, et plus encore, l'intérêt qu'elles suscitent dans un public étendu, a, pour les hommes de mon âge, un caractère tout à fait surprenant. Je crois bien que, dans ma jeunesse, un numéro de revue tel que celui-ci eût été impossible. Depuis mon enfance jusqu'à la guerre de *1914*, j'ai toujours vu la Bible d'Osterwald, celle de Segond, rarement, très rarement, fût-ce dans les familles juives, la Bible rabbinique. Et coup sur coup paraissent la Bible de Crampon, celle de Jérusalem, celle de Dhorme, dans la Pleïade — sans parler de *la Bible document chiffré*, de R. Abellio. J'ai sur ma table l'excellent *Essence du prophétisme* (1), de A. Néher, *la Pensée hébraïque* (2), de C. Tresmontant, les belles traductions de J. Grosjean (3). Ces travaux, après le grand ouvrage de Lods sur *la littérature hébraïque*, nous amènent, nous obligent à nous demander derechef ce que les prophètes furent, et ce qu'ils signifient.

Et d'abord, à reviser un certain nombre d'idées toutes faites qui s'interposent entre eux et nous. La distinction de « la Loi et des prophètes » paraît de moins en moins défendable, à mesure qu'ils nous sont mieux connus. La « Loi » est, en grande partie, l'œuvre des prophètes. S'il paraît peu probable que Jérémie soit l'auteur du Deutéronome, du moins en fut-il le contemporain, « son semblable, son frère... » Après avoir tant morcelé la Bible, l'exégèse en retrouve la profonde unité : et ce sont sans doute les prophètes qui la lui confèrent.

Le Pentateuque d'ailleurs, comme le livre de Josué, celui des Juges, celui des Rois, est plein de prophètes et de prophéties. Le « Cantique de Débora » qui s'avère un des textes les plus anciens, peut-être le plus ancien de la Bible, est une prophétie, et Débora une prophétesse. « Le Cantique de Moïse », « les Bénédictions de Jacob », sont des prophéties et même inspirées, après

(1) Edit. P. U. F.
(2) Edit. du Cerf.
(3) Edit. Gallimard.

coup, par l'exemple des prophètes. Il n'y a, en aucune façon, une première Bible à laquelle s'ajoutent les quatre « grands » et les douze « petits » prophètes. Elisée, Elie, Samuel ne sont pas moins prophètes que Isaïe. Jérémie nous montre fort bien comment est né le prophétisme scriptuaire : il dicte à Baruc un « rouleau », que celui-ci doit lire dans le Temple où Jérémie est « empêché » de se rendre lui-même. Samuel, évidemment, n'y eût pas songé. La réforme de Josias fait du Temple l'assemblée d'Israël, et mène tout naturellement à la prophétie scriptuaire — comme l'institution d'un parlement aux procès-verbaux d'un Journal officiel... Le problème se posera ensuite de savoir quels de ces écrits, ou de leurs extraits, figureront dans le *Corpus sacré*, et deviendront canoniques, la Bible étant une anthologie hébraïque, faite par le clergé et par le peuple hébreu lui-même ?

Entre la prophétie scriptuaire, « le grand prophétisme » et celle qui les précède, il n'y a donc aucune solution de continuité. Le Dieu d'Israël est Esprit et Parole ; les prophètes sont les réceptacles de cet esprit et les véhicules de cette parole. Non seulement Moïse est prophète, mais il voudrait que chaque israélite le fût. Le rite lui-même est commémoration de la prophétie passée et moyen de rendre possible la prophétie à venir : comme la semaine est faite pour le Sabbat, la religion est faite pour le prophétisme qui en est l'accomplissement.

Aussi ne devrait-on pas dire : les prophètes d'Israël, mais plutôt : l'Israël des prophètes. Car c'est eux qui, en fin de compte, opèrent le tri entre les Israélites et ceux qui ne le sont pas ou qui cessent de l'être. Dès l'origine, en effet, Israël est un *reste*, et continuera de l'être jusqu'aujourd'hui. Est Israélite quiconque suit Moïse dans l'Exode ; bien des fils de Jacob, probablement, ne l'ont pas suivi et sont restés Egyptiens. Est Israélite qui opte contre le culte des Baals, qui opte pour Samuel contre Saül, qui renonce à Jérusalem pour accepter la captivité de Babylone — comme Jérémie le lui commande —, qui suivra Esdras pour revenir de Babylone à Jérusalem. A toutes les époques, probablement, le nombre des Juifs infidèles et renégats fut de beaucoup supérieur à celui des Juifs restés fidèles. Et à toutes les époques, ce furent les prophètes ou leurs pareils qui ont défini cette fidélité, parfois si difficile, en formulant des exigences, parfois très étendues et parfois très réduites.

Le cliché qui représente le prophétisme comme une expression d'Israël, et même comme l'expression de certaines tendances d'Israël, qui réduit le rôle des prophètes au point d'en faire des « réformateurs », et même de simples agitateurs sociaux — les tribuns du peuple d'Israël dressés contre les Consuls et contre le Sénat pour défendre les revendications de la plèbe — est assurément incomplet et sans doute faux.

Il est vrai que les prophètes ont constamment attaqué les puissants et les riches, qu'ils ont aimé, magnifié les pauvres. Mais ce qu'ils détestaient chez le riche, ce n'était pas tant la richesse que l'attachement, et ce qu'ils aimaient chez le pauvre, ce n'était pas tant la pauvreté que le nomadisme, au moins virtuel, dont ils ont toujours eu, toujours gardé la nostalgie, parce qu'il leur semblait plus conforme à la condition de l'homme, à son rapport avec la vie, avec la terre et avec Dieu. Quoiqu'ils aient chéri le Temple, qu'ils l'aient pleuré plus encore qu'ils ne l'avaient chéri, ils ont toujours préféré l'Arche au Temple, les Juges aux Rois, le Sinaï à la Palestine.

Il est vrai qu'ils ont eu « soif de justice ». Cette soif reste le principal ressort de leur éloquence et la principale raison de leur prestige. Mais par justice, ils entendent d'abord la conformité à l'ordre divin, à la volonté divine : l'alternance des jours et des nuits est la première justice. Les prophètes n'ont pas tant lutté contre ce qui est, que pris parti pour Celui qui est. S'ils ont produit des révolutions, ils ne furent jamais des hommes révoltés, ils pensaient au contraire que les rebelles, c'étaient leurs ennemis. Ils étaient révoltés par les hommes, mais non pas contre Dieu. Aussi ont-ils dénoncé, combattu les rois, les prêtres, les riches, mais ils n'ont été en aucune façon démagogues. Sans quoi, Jésus-Christ n'aurait pas pu dire que « nul n'est prophète en son pays » ; le tribun, au contraire, est prophète en son pays et ne peut l'être que là. Objet de scandale, le prophète l'est toujours, mais il ne l'est pas moins pour le peuple que pour les grands : le peuple juif ne supportait pas le défaitisme de Jérémie, dont le gouvernement, parfois, pesait les raisons. En voyant Osée épouser Gomar, la prostituée, Isaïe se promener nu dans les rues de Jérusalem, Jérémie arborer le joug dont il affirmait que Babylone bâterait bientôt Israël, le peuple a été sans doute encore plus irrité, et choqué que les rois. Là gît d'ailleurs la grande souffrance du prophète : il est détesté par ceux-là mêmes qu'il préfère. C'est le peuple qu'il veut sauver, et c'est le peuple qui le hait le plus : situation malheureuse à laquelle le révolutionnaire échappe généralement, car les Gracques sont tués, mais non pas la plèbe. Situation dure à tolérer, que saint Pierre lui-même ne supporte pas. Je doute qu'on puisse imputer son reniement à sa lâcheté : deux heures avant, il voulait se battre, même seul, contre les policiers qui venaient arrêter son maître, il avait tiré l'épée, il s'en était servi, et ne l'avait rengainée que sur l'ordre de Jésus : il ne pouvait guère ignorer le destin qui attendait les apôtres ; le supplice de saint Jean-Baptiste était un avertissement assez clair. Mais Saint-Pierre, probablement, pensait que Jésus et lui-même succomberaient sous les coups de Caïphe, d'Hérode, de Pilate — sous les coups des puissants et des méchants ; être

insulté et menacé, ce n'est pas ce qui dut le bouleverser le plus mais de l'être par la Servante, par une femme pauvre, et sans doute bonne, pareille aux femmes de sa famille, et de voir Jésus bafoué par des humbles et non pas, comme il s'y attendait, par les superbes, par les « grands ».

C'est que le prophète ne dit pas ce qu'il veut, ni même ce qu'il croit bon ; mais ce que Dieu l'oblige à dire ; il est contraint. Amos ne désirait pas être prophète, il désirait élever ses bœufs, cultiver ses sycomores. Mais Yahvé le presse. « Le lion rugit, qui n'aurait pas peur ? le Seigneur parle, qui ne prophétiserait ? » Jérémie ne désirait pas être prophète : « Je ne sais pas porter la parole, je suis un enfant », répond-il, quand Dieu l'appelle. Moïse de même : « ma bouche est inhabile et ma langue pesante ». Mais Yahvé ne tient pas compte de ces réticences. L'Esprit souffle où il veut, et, par l'organe qu'il lui plaît, se profère la Parole. On peut même dire que, là où manque l'élément de scandale, là où la contrainte n'est pas évidente, la prophétie devient suspecte : tous les Juifs désirant le salut de Sion, Hananya le prophétise, il brise le joug dont s'est affublé Jérémie, lequel, d'abord dit : *amen*... Mais Hananya, s'il semble un vrai et bon Israélite, est un faux prophète : Yahvé ne l'a pas envoyé. Balaam, au contraire, est un agent du roi de Moab, ses intentions sont exécrables, il voudrait bien maudire Israël, paralyser sa marche, mais il ne le peut pas ; il est un magicien méchant, mais un prophète authentique, parce que Dieu l'oblige à dire le contraire de ce qu'il voulait. Jérémie semble le plus prophète des prophètes, parce que son message est de commander aux Juifs l'abandon de la Judée, à laquelle il est sans doute plus attaché que quiconque : Isaïe était un seigneur, Ezéchiel un prêtre, lui, un petit paysan épris de son village, auquel Babylone faisait horreur, mais qui n'en savait pas moins que les Juifs devraient souffrir la captivité de Babylone. Les hommes — nous le voyons bien — sont enclins à supposer que ce qu'on prédit, confusément ou clairement, on le désire. Freud, ici, développe le préjugé commun. Mais le prophète prédit ce que, au contraire, il abhorre. C'est pourquoi on ne peut pas se « mettre » prophète, non plus que poète : Chapelain décide d'être poète, Racine non. Rimbaud, moins encore. Le prophète ne peut ni échapper à son destin (Jonas l'essaie, mais ça ne lui réussit pas) ni le provoquer. On ne *mérite* pas d'être prophète, fût-ce par la piété, fût-ce par l'ascèse : rien n'indique que Jérémie ait été plus pieux que les autres garçonnets d'Anatot, ni Amos que les autres bergers de Tekoa ; leur élection même manifeste la transcendance de Dieu, témoigne pour elle. Vouloir expliquer la prophétie par le prophète, c'est tourner le dos au prophétisme. La coopération ne vient qu'après coup,

encore peut-on douter qu'elle vienne : Jérémie la consent moins qu'il ne constate l'impossibilité de la refuser ; il dit « tu m'as séduit, Yahvé, et je me suis laissé séduire », ce qui semble indiquer un consentement ; mais il ajoute : « tu m'as maîtrisé, tu as été le plus fort. »

« Je me disais : je ne penserai plus à lui, je ne parlerai plus en son nom... alors, c'était en mon cœur comme un feu dévorant... Maudit soit le jour où je suis né... pour vivre peine et tourment et finir mes jours dans la honte... »

Intolérable personnellement et socialement, la situation du prophète est intolérable religieusement. A. Néher dit fort bien, qu'il manifeste l'insertion de Dieu dans le temps. Or, cette insertion même est scandale, et d'autant plus intolérable que l'homme, qui la constate, a une idée plus claire de la dignité et de la majesté divines. Dieu est éternel, il est hors du temps, il n'a rien à faire dans le temps, il ne peut y entrer sans une diminution, et par ailleurs sans une sorte de gaucherie, intolérable pour l'homme qu'il choisit pour compagnon, qui « marche avec lui ». Abraham ne s'en tire que par l'abandon à l'absurde. Dieu lui promet qu'il aura un fils de Sara, quand ni Sara ni lui-même n'en peuvent plus avoir. Sara rit, Abraham croit. Isaac naît. Ce fils de la promesse, qui doit devenir le père de tant de peuples, Dieu demande qu'Abraham le sacrifie. Une fois encore, sans comprendre, il croit et il obéit. Comme il avait abandonné, dans le désert, contre toute morale, Agar et Ismaël, il s'apprête, contre toute morale, à égorger Isaac. Il ne proteste pas. Moïse, lui, proteste. Sans cesse il est obligé de dire à Dieu : vous allez vous déshonorer, vous compromettez votre Nom. Jérémie constate à la fois la présence de Dieu et que celle-ci n'exclut, en aucune façon, le mal. La bonté de Dieu est d'ailleurs encore plus choquante, pénible, pour le prophète, que sa colère. Jonas ne peut pas la supporter : « Je te connais, je sais que tu leur feras grâce, tu m'obliges à prophétiser leur ruine, et tu ne la consommeras pas. » La pensée juive est coincée dans la contradiction que Dieu soit un et que Dieu soit vivant. Elle ne cessera jamais de se demander comment il est possible que Dieu ait créé le Monde. Elle n'a jamais pu ni le contester ni l'admettre. Quand les choses ne vont pas trop, trop mal, que le judaïsme se détend, il se repose, dans l'ironie, il se flatte que la Création est un peu moins réelle, un peu moins sérieuse qu'on ne suppose. Toute le Genèse, et le début de l'Exode restent fidèles au point de vue de la comédie : rien n'est jamais tout à fait vrai. Eve enfantera dans la douleur, mais elle sera, quand même, contente d'enfanter ; Caïn est maudit, mais Dieu le marque d'un signe qui le protège ; il décrète le déluge, mais en même temps, il fait construire l'arche ; il brûle Sodome et Gomorrhe, mais il sauve les filles de Loth ; il exige le

sacrifice d'Isaac, mais lui substitue un chevreau ; il se bat avec Jacob, mais il est battu. Joseph est vendu par ses frères, mais il est sauvé et les sauve ; on trouve dans le sac de Benjamin, la coupe d'argent du Pharaon, et on le condamne à mort, mais au lieu de l'exécuter, on le fête et on l'embrasse ; on multiplie les prodiges pour obtenir de Pharaon qu'il laisse partir Israël, mais on sait qu'il refusera, et que d'ailleurs, après avoir bien refusé, il le laissera quand même partir pour le Sinaï. On n'entre dans le sérieux, dans le tragique, qu'à partir du moment où la Loi est reçue par Moïse, et d'ailleurs transgressée — avec le veau d'or. Quand Moïse brise les tables, il ne fait pas semblant d'être en colère, il est en colère.

Là commence le prophétisme : le prophète constate simultanément que Dieu est tout-puissant, qu'il est présent et qu'il est désobéi. Le prophète ne peut pas révoquer en doute la réalité du Temps et de l'Histoire. A. Néher, comme C. Tresmontant, insistent, avec raison, sur ce point ; et il est sans doute vrai que Marxisme et Bergsonisme prolongent ici, d'une certaine manière, la pensée prophétique. Mais à mon estime, A. Néher, comme C. Tresmontant, ont tort d'oublier que — par ailleurs — le prophète ne peut pas admettre ni la réalité du Temps ni celle de l'Histoire : parce qu'il l'admet, Marx est conduit à nier Dieu, et Bergson à le placer dans le futur ; l'un dit que Dieu n'est pas, et l'autre insinue que Dieu sera. En se plaçant à l'opposé de Bergson, Einstein ne s'éloigne pas plus que lui du prophétisme, peut-être même s'en éloigne-t-il moins ; quand Einstein dit : « Je n'admettrai jamais que Dieu joue le monde aux dés », quoique, par ailleurs, le monde, hélas ! ait, parfois, bien l'air d'être joué aux dés — il parle comme eussent parlé, à sa place, Ezéchiel et Isaïe. Et de même, quand il dit : je ne parviens pas à comprendre l'univers, mais je ne doute pas que l'univers soit intelligible. Pour le prophète, en effet, il est évident que le monde est absurde et certain que le monde n'est pas absurde : plutôt que de lâcher un de ces deux points, pour lui également essentiels, il se laisse électrocuter. Si on se reporte à l'exégèse de Lods, on constate constamment que, là où les écrits d'un prophète semblent contester l'absurde, il s'agit d'une interpolation.

Dieu étant « celui qui est », le seul qui soit, le monde de l'apparence est nécessairement vrai, puisqu'il tient à Dieu, que sans cela il tomberait dans le pur néant, ne serait même pas apparence. Et d'autre part, le monde est nécessairement faux, puisqu'en le créant, Dieu l'a rendu distinct de lui. Jamais le prophète ne conviendra que le monde est illusoire, comme pensent les Hindous ; jamais il ne cessera de prendre au sérieux le devenir historique. Mais il n'acceptera pas davantage la réduction de l'univers au devenir — puisque l'univers a beau changer, et Dieu être

présent dans l'univers, Dieu reste partout un, éternel et saint.

De même, jamais le prophète ne reniera Israël, fut-ce quand Israël le persécute et le tue — ce qui est le cas le plus fréquent. Mais pas davantage il n'admettra que Dieu soit le Dieu d'Israël seulement : l'alliance d'Abraham, l'alliance de Noé préexistent à celle de Jacob. Dieu est le Dieu des Nations ; il aime Ninive, il le fait assez voir à Jonas, il se complaît à la grandeur de Babylone, il le fait assez voir à Jérémie. Et si, dans ce monde dont il regarde lui-même, avec horreur, la corruption, il se réserve un « reste », ce reste n'est certainement pas Israël, il serait tout au plus une fraction, et sans doute infime, d'Israël, extraite de l'ensemble des Israélites, opposée à lui le plus souvent et à laquelle peuvent s'agréger les non Israélites, du moment où ils reçoivent l'Esprit de Dieu et sa Parole. Comment ne préférerait-on pas le geôlier égyptien qui sauva Joseph, à Siméon et Dan, qui le vendent, et qui, sans Ruben, le tueraient ? Comme Dieu est à la fois beaucoup plus petit et beaucoup plus grand que l'univers, à peine perceptible dans l'univers qui est imperceptible en lui, le prophétisme est à la fois beaucoup plus petit et beaucoup plus grand qu'Israël, une minorité infime qu'Israël écrase et une plante immense, à laquelle Israël a fourni son premier terreau.

Jamais, sans doute, elle ne fut plus vivace. Le monde voit se reformer les empires-colosses, dont les prophètes annonçaient à la fois le triomphe et la ruine ; jamais la soif de Dieu n'a été plus forte et son absence plus accablante ; jamais les grandes vagues de l'espérance et de la terreur ne furent plus fortes ; jamais les hommes n'ont eu davantage le sentiment de l'absurde, et qu'ils ne peuvent pas non plus se contenter de l'absurde ; jamais ils n'ont ressenti avec plus de véhémence, la révolte et l'insuffisance de la révolte. R. Abellio n'a sans doute pas tort de prophétiser un nouveau prophétisme. Nous le savons, il ne dépend pas de nous qu'il surgisse. Peut-être, pourtant, n'est-il pas tout à fait impossible de le hâter, par le silence ? Peut-être l'homme qui dit ce qu'il est obligé de dire, se prépare-t-il à son ministère en s'abstenant de prononcer les mots qu'il n'est pas contraint à prononcer, malgré soi ? La Bible ne montre aucun prophète qui ait préludé par la rhétorique à la prophétie. Pour que retentisse la parole de vérité, peut-être faut-il d'abord ne pas trop profaner la parole, ne pas trop abuser d'elle et des mensonges qu'hélas ! elle permet ? Dans l'étrange charivari d'impostures qui nous assourdit et nous hébète, je me rappelle la phrase de Fénelon à sa pénitente : « Taisez-vous donc et Dieu vous parlera. Comment voulez-vous qu'il se fasse entendre, quand vous faites tant de bruit ? »

EMMANUEL BERL.

Jésus

A-t-on jamais posé avec clarté, avec sérénité, ce que j'appelle le « problème de Jésus » ? Le pouvait-on avant l'époque présente ?

Considérez ces vingt siècles d'histoire. Les Pères de l'Eglise, les théologiens du moyen âge et les philosophes spiritualistes du XVII[e] au XIX[e] siècle supposaient tous que ce problème était résolu par la foi, la conduite, la tradition et la civilisation chrétiennes. Au XVIII[e] siècle, la critique biblique était presque inexistante. Ce point central de Jésus n'avait pas été attaqué avec des objections fondées sur l'étude des textes de base que la foi tient pour des prémisses divines. Pascal, qui a eu tant de pressentiments, s'intéressait au *mystère* de Jésus beaucoup plus qu'à son *problème*. Il se plaçait devant Jésus tel que la foi le présente et l'invoque, devant le tout de la religion. Newman, dont la pensée m'a tant attiré, laisse vacante cette question des origines du christianisme : il étudie le développement de l'Eglise à partir du moment où l'Eglise est constituée dans ses germes, à la fin du premier siècle. Il parle incidemment du développement du peuple juif. Mais l'intervalle qui se situe entre ces deux développements, il le suppose, il le médite sans cesse ; il ne le discute pas d'une manière critique. Il a fallu attendre la fin du XIX[e] siècle et la diffusion dans le public, instruit des thèmes de l'exégèse allemande, pour que les penseurs chrétiens soient obligés de réfléchir sur ce fondement de leur religion en se plaçant, comme leurs adversaires, sur le terrain positif des faits, des textes, de l'histoire. De grands débats ont eu lieu au début de ce siècle, au temps du modernisme : ils ont été terminés par des condamnations solennelles de l'Eglise. Le grand public en a gardé l'idée que c'était une question insoluble pour lui, querelle de savants et de théologiens, qui dépassait sa compétence et où l'on voyait les autorités s'opposer. Les documents ne font plus défaut. Mais la difficulté d'obtenir par soi-même une opinion a pour résultat que chacun détourne sa pensée, les croyants pour vivre de la foi, l'incroyant pour garder son doute sur l'historicité du Jésus évangélique. Et le silence se fait de nouveau sur cette question primordiale, que les chérubins couvrent de leur ombre comme la porte du jardin d'Eden.

Et pourtant, c'est le point où la révélation achève la raison, où l'éternité s'insémine dans l'histoire. Si ce lien était suspecté, effacé ou aboli, tout le reste de la religion manquerait de sou-

tien et de subsistance. Que seraient la théologie, la foi, les sacrements, si la résurrection n'avait pas été, si la divinité était un mythe ? Toutes ces choses cesseraient d'avoir un sens. Les tentatives de certains auteurs modernes, comme Bultmann, pour conserver l'essence de la foi en faisant l'économie de ses mystères, peuvent difficilement satisfaire les âmes religieuses. Et cependant, comme il est court le temps que les chrétiens réservent pour se poser cette question fondamentale de Jésus par rapport au temps qu'ils donnent aux architectures de pensée bâties sur cette pierre d'angle ! J'ai observé en plusieurs cas que la perte de la foi commence par des doutes sur le caractère historique de l'Evangile. Lorsqu'on a perdu ses certitudes d'enfant sur ce point, les convictions branlent sur tout le reste. Les autobiographies de Renan, de Loisy, celle toute récente d'Alfaric, viennent vérifier cette loi qui veut que tout ce qui repose sur un seul point se décompose, si ce point cède.

Mais comment se faire, en ces matières, une conviction qui soit personnelle, solide et raisonnable ? Le temps manque dans notre vie précipitée. L'étude critique des origines de la foi est difficile, décourageante même. Les connaissances nécessaires sont apparemment devenues si nombreuses, si longues à acquérir ; les spécialistes qui, dans les sciences, forment un corps unifié par la compétence, paraissent ici si divisés qu'il existe autant de sciences que de conviction distinctes. Puis, sait-on jamais ? L'avenir ne réserve-t-il pas des surprises ? La récente trouvaille de la Mer Morte donne l'impression que les sables recèlent des textes qui obligeront à repenser le christianisme. Alors, à quoi bon se faire une opinion ? Demain, elle sera contestable par suite de découvertes qui sont maintenant imprévisibles. La science historique accumule les documents ; elle rend les techniques plus difficiles à maîtriser, et, en même temps, elle diminue la paix d'esprit qui serait nécessaire pour s'informer. Elle retire d'une main ce qu'elle offre d'une autre, tandis que l'angoisse grandit et risque de faire ressembler notre époque à ces temps de mutation brusque, où la continuation d'une espèce biologique était douteuse.

***

Que se passe-t-il alors inévitablement chez les rares esprits qui pensent à ces problèmes de fondement ?

Les prudents se confient aux techniciens. Ils pensent que, sur ce problème de Jésus, il faut laisser la parole aux historiens qualifiés, comme s'il s'agissait de Pythagore ou de Tout-Ank-Hamon. Ils forment l'idée d'un homme impartial et pur, formé par les disciplines scientifiques, indifférent aux solutions possibles, dégagé de toute foi préalable.

On ne peut blâmer ce recours au savoir, ni même un report à l'avenir que l'on espère plus réfléchi, mieux informé. Et pourtant, étant donné le sujet humain et sa situation d'être limité, engagé dans le temps, obligé à se décider sans avoir tout examiné, cette attitude est bien humaine. Dans *toutes* les autres recherches historiques, quelles qu'elles soient, ces vertus d'attente, de confiance faite aux savants, seraient raisonnables. Mais nous ne sommes pas ici en présence d'un problème qui permet d'attendre des conditions plus parfaites : devant un incendie on n'attend pas d'avoir la plus parfaite pompe. La disproportion de la durée de la vie (surtout celle des heures calmes et réfléchies), avec le temps requis par un spécialiste pour recueillir quelques éléments précaires, est devenue si grande que personne, même pas un génie de patience, ne peut espérer la combler.

Chez d'autres, plus nombreux de nos jours, on trouve l'idée qu'il faut délier la foi de la recherche de son fondement historique, non pour l'affaiblir, mais pour lui donner plus de certitude et de vigueur.

Je vois s'appliquer ici cette profonde loi qui veut que, lorsque les difficultés paraissent insolubles, l'esprit cherche une voie qui les surmonte. Et la meilleure serait cette solution immédiate qui résout la question en se plaçant au-dessus d'elle. J'ai remarqué chez plusieurs esprits religieux de ce temps, comme jadis au temps où les mystiques cherchaient des *moyens courts*, le désir de se placer d'emblée en un lieu de certitude, au-delà des problèmes et des contradictions, au-delà même de toutes les controverses et de ces études critiques pour lesquelles on ne se sent pas de capacité. On devinait déjà ce désir dans le « pari » de Pascal, qui permet d'obtenir une assurance pratique instantanée, sans passer par le long chemin de la réflexion. On le respire dans le « repos » de Fénelon.

Notre époque est excusable d'être séduite par l'idée d'un « moyen court ». Pourquoi chercher le Christ dans ce passé qu'il a traversé en un éclair et dans des circonstances devenues si obscures pour nous ? Ne vaut-il pas mieux le trouver hors de ces horizons contestables et lointains, et dans le seul moment actuel et présent ? Pourquoi se donner tant de souci pour exhumer ce qui a pu se passer, il y a vingt siècles ? Laissons cela. Et que le protestant se contente du sentiment d'évidence qui envahit souvent le pieux lecteur de l'Evangile. Et que le catholique se contente de l'enseignement de l'Eglise qui lui révèle « l'histoire sainte », sans qu'il ait à se mettre en quête d'une vérification, d'ailleurs impossible pour lui.

* * *

Je constate d'ailleurs que, de nos jours la sensibilité au singulier et à l'historique diminue. Parlant d'une manière générale, on peut dire que Jésus intéresse moins que le Christ, et le Christ moins que l'humanité.

Il y a un rythme, au cours des âges, dans le cheminement de la pensée ; et tantôt elle va du singulier à l'universel, et tantôt elle revient de l'universel au singulier. Et tantôt la pensée chrétienne va de Jésus au Christ, comme cela était au commencement de la foi, et tantôt elle revient du Christ à l'humanité de Jésus. Or, il me semble en ce moment de 1956, que la foi de la génération considère dans Jésus-Christ, moins l'homme particulier mort sous Ponce-Pilate, que le représentant de l'humanité globale, le germe et le premier sujet plénier de cet Homme total qui se déploie dans l'espace-temps, et dont nous sentons si vivement autour de nous, en ce milieu du XXe siècle, la poussée, la pulsation et les plaintes. Les âmes mystiques elles-mêmes paraissent davantage attirées par le corps mystique du Christ que par le Christ particulier présent dans cet homme-ci et moins encore par Jésus de Nazareth, tel qu'il était en lui-même lors de son passage dans son temps.

Dans une enquête parue à la revue *Christus*, concernant l'état d'esprit de plusieurs jeunes, je relève par exemple ce témoignage : « Pour moi je ne trouve le Christ que là où il vit. Quand je lis l'Evangile, c'est aussitôt la masse actuelle des hommes engagés dans leurs souffrances qui se présente à moi. Et alors le Christ, pour moi, ce sont les hommes dans lesquels je vis. » J'ai constaté aussi ce désir de rapprocher le Christ, non pas de l'homme, mais de l'humanité, en entendant par humanité cet homme total qui se déploie dans le temps et qui est présent vaguement autour de nous, sous la forme du monde du travail en particulier, comme un Plérome déjà visible. C'est le Christ-Humanité qui attire, sans visage, sans traits définis, sans référence à une histoire passée. Cette tendance semble aller dans le sens de l'adoration la plus haute et rejoindre plusieurs vues de saint Paul. Mais il y a bien de la différence : car saint Paul se référait au Christ historique, qui était encore tout présent dans les mémoires. Autour de cet être singulier qu'il avait *vu*, et dont il connaissait les témoins charnels, il récapitulait l'humanité. Mais, de nos jours, où le visage historique de Jésus est aboli par la distance et par les doutes critiques, il ne reste plus que cette vaste humanité, ce grand être mouvant inimaginable. On risque de faire évanouir le Christ dans l'humanité présente, et celle-ci à son tour dans l'humanité future (1).

(1) L'enquêteur de *Christus*, en se faisant cette interrogation : « le Christ ami, sur l'épaule duquel on était invité à se reposer, s'est effacé au profit d'un Christ beaucoup plus intérieur, devenu vie et principe de vie. Mais une pareille évolution n'est possible

Nous avons laissé s'obscurcir en nous le sens de l'origine. Et cela retentit aussitôt sur le sens de la fin : la fin des temps est conçue comme un grand anéantissement et non comme le jugement définitif, comme le retour de celui qui, étant le foyer de l'histoire, sera son Juge.

Et c'est pourquoi, sans doute, les recherches des historiens sur Jésus ou sur les commencements de l'Eglise, auxquelles se donnaient avec passion les générations d'avant la guerre de 1914 attirent peu l'attention de nos contemporains.

On comprend fort bien que, lorsqu'on vit dans une période de mutation profonde, et que l'on se trouve coïncider avec la fin non pas d'un siècle ou d'une époque comme nos pères, mais d'une *ère* et d'un *âge*, l'échelle de l'expérience historique doit se dilater sur des durées immensément agrandies. Cet effort pour s'égaler par l'esprit, non plus à un temps limité, mais au temps de l'histoire tout entière est d'ailleurs si chrétien : il était impliqué dans les Livres saints des Juifs. Il fut réveillé, excité au plus haut degré par la réflexion sur l'œuvre de Jésus, aux premiers siècles du christianisme. Il eut son plus parfait représentant dans Saint-Augustin, écrivant à la fin d'un monde sa *Cité de Dieu*. De nos jours, pour des motifs analogues, les chrétiens sont attirés par des études universelles à large échelle portant sur le temps, depuis les origines, à travers les crises et les seuils. C'est l'histoire comparée et globale de tous les rameaux humains, de toutes les civilisations, comme chez Toynbee. Ou encore, c'est la reconstitution de l'évolution de la vie, dont l'humanité est une partie sublime, comme chez Bergson, Edouard Le Roy ou chez le Père Teilhard de Chardin. Il semble que le titre de la religion de Jésus à l'authenticité soit plus net, si cette religion se situe dans le mouvement vital, dans l'histoire de l'espace humaine tout entière, dont on reconstitue l'élan.

Quoique les durées envisagées soient infiniment plus longues, le mode des origines et des mutations beaucoup plus incertain et invérifiable, l'étude de la genèse de la vie et de son émergence, l'histoire de l'humanité replacée dans l'évolution des espèces, le tracé de ces macro-évolutions, la supputation de l'avenir qu'elles autorisent donnent à beaucoup de chrétiens de notre

en chaque âme que lentement, sous l'influence de la grâce, et au prix de purifications parfois douloureuses. A passer prématurément d'un stade à l'autre, ne risque-t-on pas de lâcher la proie pour l'ombre et, délaissant la personne vivante du Christ, de ne s'attacher plus qu'à des valeurs chrétiennes, excellentes certes, mais vidées de ce qui était leur force et de ce qui permet de les défendre » ?

Et il est curieux de constater que, chez les auteurs mystiques de notre époque, se retrouve le problème qu'avait tant agité Sainte-Thérèse d'Avila et Saint-Ignace de Loyala; en quelle mesure l'âme mystique doit-elle s'attacher à l'humanité de Jésus ? Question constante dans la mystique catholique, qui fait sa différence avec les autres mystiques, où l'âme se perd en Dieu sans passer par une personne humaine.

temps une hypothèse d'ensemble, qui leur paraît plus vérifiable et plus scientifique que l'explication de quelques textes anciens concernant Jésus. Ces vues sur les genèses permettent à certains d'adhérer au Christ, d'une manière qu'ils jugent plus digne de sa coexistence au temps tout entier, la face de Jésus étant dès lors dilatée sur l'écran du devenir.

Il faut dire encore que notre époque est la première où, pour des raisons fondées à la fois sur les sciences et sur les techniques, l'hypothèse d'une fin soudaine des temps historiques n'est pas absurde. Jusqu'ici l'homme savait qu'il était mortel ; mais il n'éprouvait la mortalité que dans son individu ; il reportait son espérance de survie sur l'humanité. Désormais, l'humanité apprend qu'elle est mortelle, voire même qu'elle est susceptible de mourir de mort soudaine. On comprend que cette perspective fasse relire l'Evangile dans une lumière neuve, qu'on l'entende mieux, s'il est vrai que bien entendre un livre, c'est reconstituer sa première ambiance. Mais une pensée orientée vers l'idée de la fin des choses, vers l'attente des derniers temps ou d'une grave mutation du temps, néglige le retour au passé.

Il faut ajouter que, de nos jours, la pensée, à mesure qu'elle s'accroît, hésite devant les obligations suprêmes comme sont celle de Dieu, celle de Jésus, celle de la vie à venir. Du moins, elle met tout cela entre parenthèses, quitte à les retrouver plus tard. Ce suspens est caractéristique de notre époque. Il est peut-être pire que le doute, parce qu'on échappe au doute, ou du moins on souffre du doute comme d'un tourment, alors que ce qu'on a mis entre crochets le demeure toujours.

Notre époque a raison de rechercher la liaison, le développement, l'intégration de tous les êtres dans une unité plus pleine. Et, de ce point de vue, elle nous permet de communier d'une manière moins artificielle que jadis, avec l'état d'esprit de la génération du premier siècle, où les chrétiens avaient si vif le sens de leur communauté, où l'approche confuse du dernier rassemblement de tous les hommes leur donnait l'idée que le temps allait finir, comme si le temps n'était que l'instrument de cette communion de tous les êtres et qu'il dût cesser aussitôt que le Christ étant venu et l'Evangile annoncé, l'humanité serait accomplie. De nos jours comme en ces commencements, on regarde en avant, et non pas en arrière, et d'un regard global.

Mais les chrétiens des origines possédaient l'Origine dans leurs cœurs : en attendant la Fin, ils attendaient en somme le retour de l'Origine. Pour nous, il en va différemment. Nous parlons beaucoup d'histoire, mais nous avons estompé le sens du fait historique singulier.

De nos jours, on parle beaucoup de revenir à l'Eglise des premiers temps ; la lecture de la Bible et de Saint-Paul en par-

ticulier est en honneur. Mais toute l'Eglise des premiers temps, toute la pensée de Saint-Paul sont secrètement ravitaillées par l'affirmation de la Résurrection, non comme une Idée révélée mais comme une expérience palpable, dont des hommes portent témoignage. Pour suivre un auteur comme Bultmann dans ce qu'il a de juste, plusieurs théologiens catholiques insistent sur ce caractère de la Résurrection d'être un mystère fondé sur la foi. Mais à force de ne pas insister sur ce point, malgré tout fondamental, à savoir : que la résurrection pour le croyant est d'abord un miracle, un fait surnaturel, on laisserait supposer qu'on peut mettre le fait divin entre parenthèses. Et l'attache de la foi à la constatation, la donnée sur quoi porte essentiellement le témoignage apostolique, risquerait alors de se dissiper. Je crois qu'il existe à l'heure présente une crise de la notion de *témoignage*, qui correspond à la crise de l'idée même de *fait*, et qui a d'ailleurs la même racine. Crise aussi, et pour les mêmes raisons profondes, de la notion d'*Incarnation*, entendue en son sens historique : celle d'un Dieu devenu homme, inséré dans l'histoire. On voudrait pouvoir saisir l'auteur de la Vie indépendamment d'une Résurrection réelle entendue au sens historique. On voudrait pouvoir s'appliquer l'efficacité de la Rédemption, en laissant de côté la réalité de l'Incarnation, entendue au sens historique.

Cela tient en partie à l'influence diffuse de la pensée de Karl Marx et de Hegel. Pour Hegel, qui est devenu en notre temps et de plus en plus le professeur des professeurs, comme jadis l'était Aristote, il ne peut exister de fait contingent hors de nous et pas davantage évidemment de témoignage porté par nous sur ce fait inexistant. Il existe seulement en nous et hors de nous ces Idées, qui sont la trame et le tissu du Devenir, et dont la dialectique retrouve la loi de séquence et de génération. Idée et connaissance de l'Idée ne faisant qu'une seule chose qui est le vrai Dieu en train d'être. De la même manière aux yeux d'un marxiste, il ne peut y avoir de place pour des faits singuliers et pour des témoignages portés par des personnes ; il existe seulement des situations collectives, des mouvements de masse. De toutes manières, le message est distinct de la personne et il doit s'en détacher. Il ne peut pas en être de même pour un chrétien. Mais on comprend comment une intelligence attachée par une foi sincère à la religion de Jésus, vivant dans l'atmosphère intellectuelle du temps présent, ait peine à assurer en elle l'unité de l'esprit, et à penser cette doctrine chrétienne si contraire à ses tendances.

Et sans doute il n'existe pas qu'une seule voie pour accéder à la pensée de Jésus : en elle aussi il y a plusieurs demeures. On peut définir de plusieurs manières le message du christianisme.

Mais on ne peut pas définir de plusieurs manières ce qui est son essence, sa structure, sa relation constitutive. Cette relation essentielle, celle qui fait que le christianisme n'est ni un mythe ni une philosophie, ni même une pure théologie, est ce rapport du fait et de l'idée dans l'unité d'une personne réelle, historique et que l'on ne peut atteindre que par la voie de l'histoire et du témoignage.

C'est à ce point que l'on revient toujours : Jésus réel, Jésus ressuscité, auteur de la vie, parce que vraiment ressuscité. Ces mots que l'on voudrait atténuer, j'ai voulu les inscrire dans la lumière intellectuelle, en montrant par quelle chaîne ma raison les atteint.

J'ai dit le désarroi d'un homme instruit, voulant se rendre un compte exact de toutes les hypothèses, devant l'immensité des choses à connaître. Mais, pour être équitable, il faut tout voir et souligner les avantages de notre époque sur toutes les autres.

Pour la première fois, depuis l'époque privilégiée de l'Origine où l'on recueillait la parole même, je crois qu'un homme cultivé et attentif peut se faire par lui-même une conviction raisonnable et souvent même se replacer dans la situation des premiers témoins. Comme l'a remarqué Albert Schweitzer, après plus d'un siècle de recherches acharnées, nous avons entre les mains les éléments de fait, les textes critiques, les données permanentes du Problème de Jésus. Et, bien sûr, on pourra rectifier les tracés de plusieurs frontières. Mais les lignes du relief, le poids du pour et du contre, la répartition de l'obscur et du clair, cela est désormais net sous le regard de l'intelligence. On n'en pouvait dire pour Pascal, Spinoza, Richard Simon, qui ne possédaient que des données rudimentaires, souvent inexactes. Ni même au temps de Hegel et de Strauss, qui mêlaient des faits encore mal connus avec de la dialectique, faisant la philosophie de l'histoire avant l'inventaire de l'histoire. Mais, après les travaux de tant d'exégètes de toutes les confessions, nous possédons un ensemble de conclusions convergentes acceptées des esprits modérés, une matière solide et réfractaire sur laquelle la pensée peut s'exercer. Lorsque les passions ne sont pas en jeu, les entretiens sont possibles et fructueux, l'ère du dialogue sur l'interdit est enfin ouverte.

Je vois poindre aussi le reflux de ce flot abstrait et dialectique qui tendait à faire accéder l'esprit à la synthèse d'une manière prématurée. Je crois percevoir le retour vers des modes de connaissance qui feront une place plus grande à l'auscultation des choses singulières, où donc l'on ira tout autant de Jésus au Christ que du Christ à Jésus.

JEAN GUITTON.

La nappe de Joppé

Du haut de la terrasse, l'homme voyait midi approcher. Et quoiqu'il fût monté là pour prier, il sentait venir la faim. C'est alors qu'il vit approcher aussi la nappe. Car si minuit est l'heure où les fantômes déploient leurs linceuls dans la lueur rusée de la lune, midi est l'heure des nappes sur les tables et des nourritures pour les vivants.

Mais personne n'apportait cette nappe, elle descendait seule dans l'espace céleste vers la terrasse. Elle n'était point chargée de mets déjà préparés sur des plats, mais, dans sa blancheur nouée aux quatre coins, d'une nouvelle arche de Noé remplie de toutes sortes d'animaux vivants, oiseaux, quadrupèdes et reptiles. Un immense filet de pêche dans les hauteurs de l'air.

Peut-on rêver d'un plus bel exemple du rêve, éveillé ou non, comme réalisation du désir ? Peut-on imaginer meilleure démonstration du ciel comme projection fantomatique des appétits terrestres ? Mais Pierre, qui était l'homme de la terrasse, n'était pas encore informé des progrès de l'onirologie. Il ne paraît même pas avoir été bien instruit en oniromancie, et il était d'autant plus embarrassé qu'il ne pensait pas rêver.

C'est alors qu'il entendit une voix lui dire :

« — Allons, Pierre, immole et mange.

« — Oh non ! Seigneur, car je n'ai jamais rien mangé de souillé ni d'impur ! »

Car Pierre était un Juif fervent, bien instruit de la Loi de Moïse, il n'avait jamais mangé de la chair des animaux déclarés impurs et interdits aux Juifs. Or, il y avait pêle-mêle des animaux de toute sorte dans cette fantastique nappe céleste et Pierre n'aurait jamais osé y mettre la main.

Mais, de nouveau, il entendit la voix :

« Ce que Dieu a purifié, ne le déclare pas impur ! »

Trois fois la même vision se répéta, puis elle s'engloutit dans le ciel de midi.

Pierre était sûr que cette vision lui était envoyée par le Seigneur. Mais il était troublé parce qu'il ne comprenait pas ce qu'elle signifiait.

Au même moment, deux hommes frappaient, en bas, au portail,

deux émissaires envoyés par le centurion Corneille, de Césarée. Corneille croyait au Dieu Vivant, il désirait le baptême, mais il n'appartenait pas au peuple de Moïse.

C'est alors seulement, que, pas à pas, l'apôtre comprit la vision de Joppé. Il n'y avait plus de cloison étanche entre Juifs et non-Juifs, l'Eglise du Christ devait être directement ouverte à tous. Il avait fallu d'abord la vision de la nappe, mais il avait fallu aussi plusieurs appels mystérieux de l'Esprit et des anges dans la maison de Pierre et dans celle de Corneille ; il faudra encore le Concile de Jérusalem et les protestations de l'apôtre Paul, pour que le symbole de Joppé ne signifie pas seulement un privilège accordé à Corneille et à une poignée de premiers convertis, mais le droit universel à la libre entrée de tous, égaux devant Dieu, dans l'Eglise.

Car la Bible est le plus étonnant mélange de soleil et de nuit, de paroles claires comme le jour, droites et nues comme l'épée, mais aussi de mystérieux symboles.

Bien avant toutes les bagarres des commentateurs sur le sens « littéral » et le sens symbolique de la Bible, c'est dans la Bible même que s'entrechoquent tous les sens possibles d'une parole humaine soulevée par la Parole de Dieu.

La Bible, un livre ? Peut-être, par son rassemblement canonique dans la forme imprimée. Mais pas un de ces livres de tout repos, qui n'ont qu'un sens (et encore !) et qu'un style, si l'on peut dire. Elle est d'abord le soulèvement géologique d'une littérature millénaire, une encyclopédie éruptive et chaotique conçue ailleurs que dans le ghetto doré d'une puissante maison d'édition, échafaudée dans le plein vent d'une histoire déchaînée, dans une tempête de crimes et d'aurores, de sacres, de festins, d'adultères, d'oracles et de paniques, d'invasions, de scintillement de rosée dans les prés, de déportations, de harems jaloux, de migrations, d'intrigues, de commandements, de libérations, de révoltes, d'amours et de supplices, de déserts et de cités, de cèdres et de peuples aux prises, de la frémissante totalité de tout ce qui fait le monde humain, pendant que tourne l'hymne silencieux des astres au-dessus du Sinaï et de la Mer Morte. Elle est pleine du colossal vacarme d'un peuple qui veut être. Etre, malgré les roitelets, et les empires contemporains. Une lourde et longue histoire, que traverse une mer démontée de prophéties dévorées de ciel et de sang. C'est à travers cette histoire que passe la voix de Dieu, non à coups de tonnerres olympiens, mais presque toujours par la voix des prophètes. Un tel livre n'a rien d'une continuelle extase ni des arêtes immobiles d'un code de morale. Il est né orageusement, dans l'odyssée d'un immense affrontement : celui du Dieu Vivant et d'un peuple.

Un tel message est tout entier histoire et tout entier symbole.

Non pas, bien sûr, de façon mécanique, en ce sens que toute

forme de parabole soit vraie comme la vérité cristallisée de l'histoire, ni que toute anecdote vécue recèle derrière sa menue pointe une pyramide d'indicibles secrets d'ésotérisme. Mais il ne serait pas moins faux de classer ici hermétiquement à part les pages d'histoire et les pages de symbole. Ce n'est jamais tout à fait vrai, mais moins encore ici, où tout est dramatiquement lié de la façon la plus impérieuse en même temps que la plus déchaînée dans une trajectoire finalement unique. Partout, dans ce buisson ardent de la Parole, les symboles sont fondés sur l'histoire et l'histoire sur les symboles.

La masse tout entière des paroles humaines de la Bible est soulevée par le passage de la Parole divine, comme l'histoire même d'Israël est inspirée, chargée de tout le poids du monde, en même temps qu'arrachée au monde, comme Abraham est arraché, corps et biens, à la Chaldée, comme le peuple de Moïse à l'Egypte. Littéralement lue, telle qu'elle se présente en elle-même, la Bible contient indissociablement tous les sens matériels et spirituels, historiques, mystiques, symboliques, liturgiques, eschatologiques.

Mais la Bible contient aussi toutes les absences de sens, comme l'histoire d'Israël déborde de mystères et d'infidélités. C'est un livre bouleversé comme cette histoire, déchiré comme un drapeau sous le feu de l'ennemi. Elle n'est pas plus un livre rationnellement, historiquement, symboliquement, parfait, littéralement parfait, qu'elle n'est un livre sans péchés. En tant que réfractée à travers une brûlante histoire et les maladies de l'âme humaine, la Parole de Dieu apparaît ici déchirée, lacunaire, rongée par les vers qui ont rongé les vieux manuscrits, par les incendies, les guerres, les révolutions. Elle n'est pas gravée sur diamant, mais par nappes d'éclairs à travers la voix des prophètes qui comprennent ou non ce qu'ils disent, et elle vient lourdement, fragmentairement, déposer ses alluvions d'écriture. Quand le Christ lui-même est venu, il n'a pas codifié son message, il ne l'a pas dicté aux scribes, il l'a livré au vent et aux mémoires, il a laissé à ses apôtres et à leurs scribes le soin de recueillir en quatre versions son unique Evangile, au milieu du tourbillon des départs missionnaires, des fondations de chrétienté et des premiers essais de noyer le christianisme dans le sang.

La Parole de Dieu a été livrée aux hommes, comme le corps même du Fils de Dieu. Elle leur est livrée au temps de son interprétation, comme elle leur a été livrée au temps de son énonciation et tout au long des siècles, dans la tradition qui nous l'a transmise.

Et c'est parce que la Parole de Dieu nous a été livrée en cet état que nous avons droit aux mystères de l'exégèse.

On peut sourire des minuties de l'érudition, des fantaisies des poètes et de l'insolence candide, propre à tout critique, qui croit

prendre mesure d'une œuvre sans commune mesure. Car il y a une disproportion littéralement folle entre la taille d'une Ecriture millénaire qui véhicule la révélation de l'Absolu et les dimensions de la critique humaine. Mais Dieu a voulu cette situation. Et si le sourire est de temps à autre indispensable pour dissiper les envoûtements des camps diversement autorisés des « spécialistes » de l'Ecriture, il importe encore plus de ne pas rabaisser la bataille des exégèses au niveau du *Lutrin*. Il s'agit de tout autre chose, en fin de compte, que des imprudences, par exemple, d'un vieux poète, et des prudences des érudits. C'est devant l'humanité tout entière déchirée que la Bible apparaît comme plus déchirée encore qu'elle ne l'est dans le vent de l'histoire. De mains en mains, les pages volent. Il y a ceux qui veulent de l'Ancien Testament et pas du Nouveau, ceux qui reconnaissent en Jésus un doux émule de Bouddha, mais ne veulent à aucun prix du Sinaï, ceux qui voient en Moïse et Jésus de grands précurseurs, mais seulement des précurseurs, ceux qui ne croient à rien du message biblique et se gardent bien de le lire ou qui, au contraire, consacrent toute leur vie à démolir la montagne, ceux qui l'ignorent, ceux qui perdent la foi et ceux qui la trouvent à cause d'elle, ceux qui sèment la guerre et ceux qui sèment la paix à cause d'elle, ceux qui épluchent et ceux qui vaticinent, ceux qui se gavent de Bible et n'en font rien, ceux qui n'en connaissent que deux mots par un lointain ouï-dire et les vivent. Il y a aussi les honnêtes pompiers qui pensent avoir enfin trouvé le grand extincteur capable d'éteindre la flamme de ce buisson ardent allumé sur la terre. Car il n'y a pas deux mondes visiblement séparés. C'est dans la Tour de Babel planétaire, au cœur de la confusion de toutes les langues et de toutes les formes de la confusion des pensées et de la bataille des nuances, qu'éclate la Pentecôte planétaire de la Bible. C'est là que continue, indéfiniment, à la suite de la vision et de l'anxiété de Pierre devant la nappe de Joppé, le travail risible et sublime de l'exégèse humaine de la Bible. Car c'est là son incroyable énigme : il faut que la parole des hommes aide la Parole de Dieu à être comprise, comme elle l'aida jadis à être proférée.

Mais entre la nappe de Joppé et *l'exégèse symbolique* de l'Ecriture, il y a un monde, comme il y a un monde entre le récit de la Résurrection et *l'exégèse littérale*. Car si le combat de ces deux exégèses apparaît souvent obscur, la source initiale de toute confusion, c'est la confusion entre l'Ecriture et le commentaire, entre le sens de la Bible et le sens de l'exégèse.

Ce qui nous est donné à tous, une fois liquidés les problèmes de critique textuelle et de traduction, c'est le sens littéral de la Bible, la donnée lisible des lettres, imprimées noir sur blanc, offert à quiconque peut lire ou entendre. C'est le sens objectivement et collectivement établi par le sens des mots dans le lexique.

Même en dehors de toute considération religieuse, ce sens littéral est extraordinairement riche et complexe. Il contient toutes sortes de sens matériels et spirituels, propres ou figurés. Mais ce qui domine toutes ces distinctions, c'est que la multiplicité des sens ici considérés est seulement la multiplicité des sens explicitement donnés comme tels par l'Ecriture même.

Les paraboles du Christ nous sont présentées par lui-même comme des récits symboliques. C'est une donnée immédiate et parfaitement claire du sens littéral de l'Ecriture. Comme inversement, le récit de la Résurrection ne nous est pas donné comme un conte, mais comme fait décisif de l'Histoire. C'est ainsi encore que nombre d'actes accomplis par les prophètes nous sont donnés comme simples faits d'histoire, tandis que l'anecdote du sac d'Isaïe, de la ceinture de Jérémie, de la brique d'Ezéchiel nous sont donnés à la fois comme des faits et comme des actes symboliques, à la lumière immédiate du texte qui les raconte. Dans tous ces cas, c'est l'Ecriture elle-même qui nous donne immédiatement sa propre exégèse. De même que pour l'aventure de Pierre à Joppé.

Beaucoup plus singulièrement, il est d'autres faits que la Bible annonce d'abord seulement comme des faits (parfois immenses, parfois presque fugitifs, tantôt très simplement humains, tantôt incroyables) et ce n'est que des siècles plus tard, dans d'autres livres, qu'elle en dégage la signification symbolique. Ainsi en va-t-il de l'unique et brève intervention de Melchisédech auprès d'Abraham dans la Genèse, mais un verset du psaume 110 dévoile en Melchisédech une figure du Messie, ce verset demeure lui aussi comme isolé, mais des siècles plus tard, l'Epitre aux Hébreux fera apparaître dans toute sa force cette préfiguration du Messie. Et c'est le Christ lui-même qui donnera, un jour, le sens de l'énigmatique histoire de Jonas : le fantastique engloutissement du fabuleux prophète est le signe précurseur de la mise au tombeau et de la résurrection du Messie. Dans ces deux cas, immense est l'intervalle entre le moment de l'apparition des images initiales et le dévoilement de leur signification symbolique, mais cette exégèse n'en est pas moins, pour nous chrétiens, une exégèse intérieure de la Bible. Elle nous est littéralement donnée dans l'Ecriture.

Qu'est-ce alors que le fameux problème de l'*exégèse littérale* et de l'*exégèse symbolique* ?

Ce n'est plus du tout le même problème, en ce sens qu'il ne s'agit plus de constater quels sont les sens matériel et spirituel, propre et figuré, de la Bible telle qu'elle nous est littéralement donnée, mais de se demander, au niveau du commentateur quel sens il tente d'apporter à l'Ecriture quand la donnée de l'Ecriture ne lui semble pas suffisamment éclairée. C'est alors qu'on

retrouve symétriquement les analogues problèmes des sens matériel, spirituel, propre et figuré, non plus au niveau de la donnée littérale de la Bible, mais au niveau des interprétations extérieures. Ainsi par exemple une exégèse incroyante s'efforcera de dépecer le récit de la Résurrection pour le réduire à un mythe, tandis qu'une autre exégèse montrera sans très grande peine qu'on peut fort bien considérer l'histoire de Judith ou celle de Jonas comme des paraboles, quoique la Bible ne le dise pas expressément.

Dans les savantes joûtes sur *l'exégèse littérale* et *l'exégèse symbolique*, il arrive souvent qu'on y perde jusqu'à son français. Les mots jouent de l'accordéon à un rythme sans cesse plus rapide. Sans cesse on commence par confondre le sens de l'Ecriture et le sens que l'exégèse prétend lui retirer ou lui ajouter. Mais même les diverses formes du sens des mots sont prises de vertige. Tantôt on confond sens spirituel et sens symbolique, quitte à certifier aussitôt après que le sens littéral s'oppose au sens symbolique et n'en contient pas moins un sens spirituel. Claudel, un jour, stigmatisait *les maigres mamelles du sens littéral* (1). On s'en indigne volontiers. Mais Claudel avait souligné, en note, dans la même page qu'il ne visait que le sens « bassement littéral ». Encore qu'il confonde alors à son tour en ce passage le sens d'une exégèse « bassement littérale » et le sens de l'Ecriture qu'il eût été le dernier à vouloir qualifier de bassement littéral en quelque moment que ce soit. De l'autre côté, on lui reprochera de faire de l'exégèse « ultra-littérale », tandis qu'on lui opposera une exégèse « littérale exigeante », ce qui signifie peut-être une exégèse solidement historique, mais ne se refusant à aucun envol spirituel. Et Claudel qui passe, de son côté, pour l'adepte d'un pur symbolisme exégétique sans frein, n'en est pas moins l'auteur, en même temps, d'innombrables pages d'exégèses solidement matérielles où l'on retrouve la lourde main de l'ambassadeur et de l'homme d'affaires.

Le vocabulaire complètement déchaîné nous envoie promener dans toutes les directions.

C'est pire encore si vous tentez l'expérience de confronter les définitions avec quelques exemples. Prenons, au hasard, l'histoire du paradis terrestre avec Adam, Eve et le serpent, le déluge et l'arche de Noé, les âges prodigieux des premiers patriarches, les plaies d'Egypte et de Samson, le char d'Ezéchiel et la baleine de Jonas.

Aucun doute sur le résultat, si j'ose dire.

Les *symbolistes* prennent généralement ces récits au pied de la lettre.

Les *littéralistes* se hâtent d'en faire des symboles.

(1) Introduction au Livre de Ruth, p. 47.

Regardez vous-même. Qui réduit le déluge à une inondation locale et le passage de la Mer Rouge à la traversée d'un bout de marais asséché par la simple coïncidence d'un vent de bonne volonté au profit d'une poignée d'Hébreux en arrière-garde ? Qui interprète les âges fabuleux des patriarches par le calendrier lunaire ou des conventions numérologiques, l'affaire de Josué par une illusion quelconque d'optique, le char d'Ezéchiel par un emprunt de la mémoire aux Kéroubim mésopotamiens, la baleine de Jonas par un effet de fabulation moraliste, etc ? Qui, sinon l'exégèse dite littérale ? C'est elle qui loin de s'en tenir à la donnée du texte, l'interprète pour y dévoiler des symboles, elle qui fait profession de n'estimer que la lettre du texte (il n'y a là rien de péjoratif !) et de protester contre le mode de pensée symbolique. Et réciproquement, ce sont les symbolisants qui tiennent à la lettre, et aux faits.

Cette prodigieuse interversion n'en reste pas aux contenus des textes. Qui tient, littéralement, Moïse, Isaïe et les quatre évangélistes comme les auteurs personnels de leurs saints livres, sinon les symbolisants ? Et qui ne voit dans ces grandes figures que des symboles traditionnels synthétisant la présence infra-littérale, si l'on peut dire, du Yahviste et de l'Elohiste, d'un Proto et d'un Deutéro-Isaïe, plus tout un secrétariat derrière les quatre évangélistes, sinon les littéralistes ?

Le littéraliste protestera qu'il retrouve quand même des faits sous les symboles qu'il a dévoilés, tandis que le symboliste rappellera que des faits donnés qu'il a conservés comme faits, il a tiré d'autres symboles, Josué comme préfigure du Christ, l'arche comme image de l'Eglise, le char d'Ezéchiel comme symbole de la gloire rayonnante du Dieu Vivant.

En effet, l'interversion est un fait, mais ce qu'elle a interverti demeure aussi un fait et il leur faut, bon gré mal gré cohabiter dans les mêmes têtes.

Pourtant, sous la confusion des mots, s'affrontent des tendances d'esprit remarquablement systématiques et cohérentes. (Tant pis, en passant, pour Boileau). L'esprit humain a ses instincts, ce sont eux qui tiennent le fil et ils le tiennent bien. Preuve en est, précisément, qu'en dépit de toutes les volte-face d'un langage supérieurement détraqué, chaque parti repart toujours infailliblement du même pied, sur son même bord de fossé.

Qu'est-ce que cela signifie ? Qu'il y a bien réellement deux types d'exégèse antagonistes, mais qu'ils ne représentent pas exactement ce qu'ils pensent représenter. Leur opposition n'est pas du tout équivalente à l'opposition du littéral et du symbolique, car tous les deux partent du littéral et dévoilent du symbolisme. Mais leur opposition est celle de deux conceptions opposées des faits et des symboles, parce qu'elles reposent d'abord sur deux

conceptions du monde qui donnent à chacune son optique particulière au moment d'examiner la lettre de la Bible.

Un peu de sociologie aiderait à le comprendre. Car en dehors des tendances personnelles des commentateurs, leurs conceptions du monde ne leur tombent pas du ciel, elles sont fortement conditionnées par leurs fonctions et leurs spécialisations. Ne voyons pas ici qu'une bagarre entre poètes et pédants. Ce qui compte beaucoup plus, ce sont deux admirables efforts, l'un qui lutte sur le plan de l'histoire, avec toutes les armes de la philologie et de l'archéologie pour retrouver la pure réalité historique de la Bible, l'autre qui lutte sur le plan des symboles pour retrouver le sens de l'annonciation du Christ dans l'Ancien Testament, et de la liturgie du Christ dans la Bible tout entière.

C'est pourquoi il y a deux exégèses qui, en tant que spécialisées, ont deux fonctions et deux optiques différentes. L'une est une exégèse essentiellement historique, rationnelle, réaliste, scientifique, au sens courant de ces mots. L'autre est une exégèse symbolique des mystères immergés dans l'histoire du peuple de Dieu. Loin de s'exclure mutuellement, en dehors de quelques polémiques locales et momentanées, elles ne sont pas contradictoires, mais complémentaires, elles traduisent toutes deux les deux aspects indissociables de la Bible elle-même.

Il y a bien entre elles une tension profonde et impérissable, celle de deux attitudes de l'esprit humain : l'appel de la raison terrestre et l'appel du mystère. L'une tend à réduire la part du mystère et l'autre à l'exalter, c'est pourquoi lorsque toutes deux abordent les symboles, l'une travaille à les réduire, l'autre à les développer. Pour l'une le symbole tend à n'être que déguisement, commémoration, forme archaïque de pensée ; pour l'autre le symbole est à son plan le sens propre et il est chargé de prophétie.

Mais cette opposition même est nécessaire. La Parole de Dieu n'est pas plus réservée à une tendance qu'à une autre de l'esprit humain. Elle est donnée à tous et il est admirable qu'une certaine « division » de l'exégèse catholique soit au contraire signe de l'unité la plus profonde. En tant qu'elle est catholique, elle ne signifie pas qu'elle tend à se rompre entre deux exégèses non-catholiques, l'une purement rationaliste, et l'autre ésotérique, elle montre au contraire que de toutes les formes d'exégèse il est possible de partir, avec toutes les tendances d'esprit, et de communier à une même foi. Car ce que savent tous ces interprètes de l'Ecriture, et que les candides exagérations des polémiques ne peuvent effacer, c'est qu'ils croient tous à la même Bible unique et inébranlable. Côte à côte le symboliste et l'historien croient à la Résurrection comme réalité historique et comme symbole de la résurrection universelle. Côte à côte, ils

croient à la littéralité matérielle et spirituelle de l'Evangile, à la signification symbolique et à la réalité divine des sacrements du Christ.

Car c'est là que la Bible continue à vivre dans l'Eglise, dans cet immense réseau qui part des bords du Jourdain et se répand sur toute la terre pour l'annonce de la Résurrection et du Second Avènement. C'est de l'incident historique et matériel de Joppé dans la rencontre de Pierre et des envoyés du centurion, mais c'est en même temps de la vision symbolique de la nappe de Joppé que part l'élan de l'Eglise hors des limites du rite juif, l'appel universel direct. Et c'est tout ensemble de la littéralité de l'Ecriture, de l'historicité biblique et des symboles bibliques que nous viennent les paroles bibliques de la messe qui rassemblent les figures des sacrifices d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech auprès du sacrifice du Christ. Parce que pour nous, la Bible n'est pas reléguée dans le passé, elle n'est pas seulement un livre, elle continue d'agir au cœur de l'action sacrée.

MICHEL CARROUGES.

La Bible est vivante

La période entre-les-deux-guerres a redécouvert l'Evangile, avec le slogan : *Tout l'Evangile dans toute la vie.* A y regarder de plus près, le lecteur s'est aperçu que le Nouveau, comme l'Ancien Testament, constituent un même livre, racontent une même et unique histoire. Il est persuadé qu'il serait meurtrier de tronquer la lecture de l'Evangile en l'amputant de la partie du vieux Testament qui, selon le mot charmant de Luther, est le berceau dans lequel est né le Messie.

Les lecteurs réfléchis commencent à comprendre qu'il serait illusoire de lire l'Evangile, en le détachant de l'histoire qui le prépare. L'Ancien comme le Nouveau Testament entrent dans un même dessein de salut ; celui-ci commence avec la création et s'achève avec la fin du monde, dont l'Apocalypse nous dessine la fresque éblouissante.

La Bible est vivante, parce qu'il existe une merveilleuse continuité, des origines à la fin. La même Dieu qui livra sa vie au monde, en entrant dans l'histoire, lui avait déjà donné la vie à la fois divine et humaine. *Ce document respire*, disait Claudel de l'Evangile. L'expression est vraie de toute la Bible : toute entière elle respire du souffle de Dieu.

Revenir à l'Ancien Testament.

Quand Paul et les apôtres prêchent l'Evangile de Jésus, ils ne connaissent qu'*une* parole *écrite*, et c'est l'Ancien Testament. Toute leur bibliothèque religieuse se ramène et se résume en ce seul et unique ouvrage. C'est avec lui qu'argumente Paul, qu'il s'adresse aux Juifs ou aux Païens. Les épîtres sont émaillées de citations bibliques. Il s'appuie sur l'exemple d'Abraham pour exposer aux Galates que la foi, et non les œuvres, justifie. Aux Corinthiens, qui sont d'origine païenne, il prêche la folie de la croix, en s'appuyant sur le texte de l'Ecriture qui affirme que *Dieu perdra la sagesse des sages.* La lettre aux Romains est un véritable florilège de citations bibliques.

Les Evangiles ne se comprennent pas sans connaissance de l'Ancien Testament. Ils ressemblent aux journaux yiddish, imprimés avec des caractères hébreux, mais rédigés en une langue occidentale ; on ne peut les déchiffrer sans connaître la langue des Juifs. Donnons quelques exemples :

L'évangéliste Saint-Jean rapporte la réflexion de la Samaritaine avec qui converse le Christ : *Nos Pères ont adoré sur cette montagne et vous autres, vous dites que c'est à Jérusalem qu'il faut adorer.* Cette remarque de la femme est difficile à comprendre à qui ignore le schisme de Samarie qui, au retour de l'exil, vers 445 ou 395, à l'époque de Néhémie, avait bâti un temple à Garizim. Ce culte schismatique était un scandale pour les Juifs, fidèles à Jérusalem.

Et ce qui est vrai des allusions est plus évident encore, quand on considère certaines scènes, des épisodes entiers, qui s'éclairent à la lumière de l'Ancien Testament. Ainsi de la Transfiguration de Jésus. La scène est tissée d'allusions bibliques et ne se comprend pas si elle n'est pas replacée dans le contexte de l'histoire juive. La *montagne* est, depuis le Sinaï, le haut-lieu des manifestations divines. La *gloire*, associée au culte, chez les prophètes, est l'attribut du Messie futur. Moïse et Elie qui apparaissent sont les deux grands témoins de Dieu dans l'histoire d'Israël : ils affirment la messianité du Christ en face du monde. La *nuée* est un signe de la présence de Dieu, elle symbolise la puissance et la protection divines. Les *tentes* semblent faire allusion aux joyeuses fêtes des tabernacles, où les Juifs vivaient sous la tente. Le *repos* dont parle Saint-Pierre signifie la libération et la sécurité définitives auprès du roi messianique. Méconnaître la continuité des figures c'est énerver le texte évangélique.

Il en est de même du dernier repas de Jésus avec ses apôtres. Ensemble ils célèbrent la pâque juive de l'Exode, qui commémorait la grande libération du peuple juif de l'oppression égyptienne. Cet événement avait été décisif pour le peuple élu ; il apparaissait comme le grand signe de Dieu, au tournant le plus tragique de l'histoire juive. Les Israélites immolaient à cette occasion un agneau, pour rappeler le sang qui avait épargné leurs demeures au passage de l'ange exterminateur. De plus, la manducation de l'agneau pascal en famille rappelait que les Juifs étaient un peuple, une communauté unie indissolublement par une même foi, une même mission. En mangeant la pâque, les Israélites avaient les reins ceints et le bâton à la main, pour retrouver le climat de départ, à la sortie de l'Egypte ; rites qui devaient symboliser le peuple de l'attente, en marche vers la réalisation des promesses.

Tous ces détails éclairent la pâque eucharistique, qui n'est pas l'abolition, mais la réalisation du culte ancien. Déjà, à la première rencontre, Jean le Baptiseur avait désigné le Messie en disant : *Voici l'Agneau de Dieu.* Jésus attend l'occurence de la fête juive pour célébrer la pâque avec ses disciples et pour instituer la pâque chrétienne. Et, comme pour achever le

parallélisme, il meurt sur le gibet, au moment où les Juifs mangent l'agneau pascal. Sur la croix, la figure se vérifie : *On ne brise aucun de ses os.* Allusion nette au cérémonial de la pâque.

Tous ces renseignements nous éclairent singulièrement sur la pâque chrétienne. Elle est un repas ; elle est le pain de la route qui nous conduit à la Terre Promise. Le vin se substitue au sang, pour intégrer l'offrande de Melchisédech. Le repas de communion est communautaire afin de signifier la réunion de tout le peuple, les apôtres y représentent l'Israël nouveau. Le repas est un sacrifice : tout converge vers l'heure du lendemain, où le Christ se sacrifie dans le don de lui-même, afin de libérer les hommes du péché et de Satan, et de leur rendre la liberté divine. Comme la pâque juive, la pâque eucharistique est à la fois : action de grâces pour la libération et attente, parce qu'elle rythme la marche vers la terre de Dieu.

Prenons un dernier exemple : la structure de l'Evangile de Saint-Jean. Le centre est occupé par le Christ qui introduit le culte nouveau. Il achève et remplace les rites anciens et le temple juif. Tout au long de son Evangile, Jean montre comment les sacrements de l'Eglise correspondent aux gestes du Christ, préfigurés par l'Ancien Testament. Au centre de l'histoire se trouvent le *Verbe fait chair* et ses miracles, anticipés dans le peuple élu, sacramentalisés dans le peuple chrétien. Désormais le culte n'est plus lié à un lieu, comme dans l'ancien Israël, mais à une personne, le Christ, *Temple vivant.* L'épisode des vendeurs chassés du Temple par Jésus, que Jean rapporte au début de son récit, raconte beaucoup plus qu'un fait divers, c'est un véritable manifeste : le Christ vient instaurer le culte nouveau et définitif *en esprit et en vérité.*

Le puits de Jacob vers lequel avaient pérégriné les tribus d'Israël tout au long de leur histoire, parce qu'il figurait pour eux la bénédiction de l'Eternel, prend une portée universelle, au moment où Jésus y rencontre la femme de Samarie : le Christ réalise les promesses en apportant l'eau qui étanche toute soif et la vie sans déclin.

Ces quelques exemples permettent de se rendre compte de la structure biblique de l'Evangile johannique. Elle suppose une perception intérieure du mystère juif et de son histoire. Elle l'éclaire tout au long de son cheminement, où Dieu conduit son peuple.

La pédagogie de Dieu.

A maintes reprises, les Pères de l'Eglise se sont posé la question : Pourquoi le Christ est-il venu si tard ?

Dieu ne partage pas notre conception fébrile du temps. Il est

la synthèse des jours de l'homme et de toute l'histoire humaine. *Mille ans sont, à tes yeux, comme le jour de hier, quand il n'est plus, et comme une veille de la nuit.* S'il transcende le temps, Dieu lui est immanent : il pénètre, en entrant dans l'histoire humaine ; et sa route épouse tous les méandres, toute la lenteur des cheminements humains. Que d'obstacles à vaincre, pour respecter des cheminements humains. Que d'obstacles à vaincre, pour respecter l'intégrité de la liberté des hommes et pour enseigner les vérités essentielles !

L'histoire d'Israël dévoile la merveilleuse pédagogie de Dieu : mystère de condescendance et d'incompréhensible patience. Yahvé a choisi un peuple difficile. Il a beau multiplier les preuves de sa sollicitude, ce peuple murmure au désert, s'installe dans le confort, en la Terre Promise, se prostitue, à la suite de ses rois, aux Baals étrangers et aux plaisirs dégradants. Il serait erroné de s'imaginer idéalisé, le peuple choisi ; toute son histoire témoigne du contraire. Israël est lent au point d'exaspérer, à certains moments, la patience divine. Son ingratitude est constante à l'endroit du Dieu qui le conduit. C'est le leitmotiv de tous les livres historiques de la Bible.

Lenteur aussi à s'ouvrir à une vision pure de sa religion. Les prophètes s'élèvent sans cesse contre un culte mercenaire, contre une religion indigne du Dieu souverain. L'épreuve de l'exil, le dépouillement des richesses accumulées et des terres grasses sont indispensables pour ouvrir au dessein de Dieu le peuple choisi. Lentement, tardivement se prépare une élite peu nombreuse — *le petit reste* — qui accède à une vision nouvelle. Après l'exil seulement, les Juifs réalisent que leur mission concerne les nations païennes, qu'ils ont un rôle missionnaire parmi tous les peuples, au sein desquels Dieu les a placés. Il faut attendre les derniers livres de la Bible, la *Sagesse* et les *Macchabées*, pour trouver des Juifs qui préfèrent le pays de Dieu à celui des ancêtres.

Cette longue préparation qui exerce la patience de Dieu est loin d'être achevée à la naissance du Messie. Personne, pas même la Vierge Marie, n'avait retenu des prophéties messianiques l'image du *Serviteur souffrant*. Les apôtres, jusqu'à l'épreuve de la Passion et au triomphe de la Résurrection, conservent le rêve d'un retour à l'ancien royaume d'Israël. Le Ressuscité s'en remet à l'Esprit Saint pour achever l'œuvre lente qui mûrit avec la patience des siècles.

Découverte de valeurs permanentes.

Jeunesse de l'Eglise lançait, au cours de l'occupation, l'enquête suivante : *Le christianisme a-t-il dévirilisé l'homme ?* C'était

reprendre le reproche de Nietzsche. Le Père Varillon y répondit avec perspicacité : *Beaucoup de chrétiens risquent de prier quelqu'un qui n'est pas Dieu.* L'expérience spirituelle de Pascal est éclairante ici. Dans la nuit d'extase dont il rédigea le mémorial, il découvrit le Dieu vivant de l'Ancien Testament ; le Dieu à l'affût : *Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, des philosophes et des savants... Dieu de Jésus-Christ.* Le Messie ne nous révèle pas un autre Dieu, il le rend simplement plus proche de nous, plus immanent, tout en respectant son absolue transcendance.

Dès l'Ancien Testament, Dieu se révèle dans sa grandeur sans égale, et impose un respect souverain, qui saisit la créature mise en sa présence. Moïse rencontre Yahvé qui se *manifeste à lui sous forme d'une flamme de feu jaillissant du milieu d'un buisson.* L'homme de Dieu *se* voila la face, *dans la crainte que son regard ne se fixât sur Dieu.* Le prophète Isaïe vit le Seigneur Yahvé dans le Temple de Jérusalem. Il fait le récit de cette vision, où passe encore le grondement d'abîmes infinis. Les Séraphins *se criaient l'un à l'autre : Saint, Saint, Saint, est Yahvé. Sa gloire remplit la terre. Les gonds vibraient à la voix de celui qui criait, et le Temple se remplissait de fumée.*

Avec crainte et tremblement, rois et prophètes se présentent devant lui, comme plus tard un Paul ou un François d'Assise. Les plus grandes condescendances divines ne leur feront jamais oublier le sens de l'infinie distance. Cette crainte est faite de frayeur et de surprise, d'admiration et de confiance. Attitude fondamentale qui caractérise l'âme religieuse d'Israël et que nous retrouvons dans l'Islam. Elle s'exprime par la conciliation paradoxale d'un souverain respect et d'une confiance filiale, du sentiment violent des distances et d'une ineffable proximité. Sur cette révélation originelle, Jésus établit son enseignement. Nous la retrouvons dans toute sa pureté chez Saint-Paul, tout au long de sa lettre aux Romains.

A cette découverte d'un Dieu vivant, de grandeur et de miséricorde, d'exigence et de pitié, Israël, jusque dans ses infidélités, répond par une foi inébranlable. Le péché lui-même, que Dieu fera bouger dans sa conscience, ne l'empêchera jamais de porter avec sécurité le sceau de l'Alliance. Sa foi demeure indestructible. Si l'Evangile nous dit *fils d'Abraham*, n'est-ce pas d'abord parce que nous avons toujours à puiser à l'inépuisable source de sa foi ? Père des croyants était plus près de Dieu que nous.

Etrangement, écrit Vischer, *beaucoup de chrétiens et d'esprits religieux de notre temps semblent considérer comme évident qu'ils en savent plus sur Dieu qu'Abraham, l'ami de Dieu, rien que parce qu'ils vivent quelques milliers d'années plus tard que lui. Ont-ils jamais réfléchi que ce qu'ils disent et écrivent sur*

Dieu, quelle que soit leur abondance à cet égard, ne peut, au mieux, être qu'une goutte d'eau comparée avec la source vivante qui jaillit dans les chapitres de la Genèse relatifs à Abraham, source où, depuis des siècles, les hommes désaltèrent la soif de leur cœur ? Déjà Kierkegaard disait en traçant le portrait du patriarche, dans *Crainte et tremblement : On n'est pas plus grand qu'Abraham.*

Un certain christianisme dévirilisé n'a-t-il pas perdu le sens de Dieu, parce qu'il s'est écarté du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ? Tout amour doit d'abord reposer sur l'adoration du mystère divin. En le découvrant en Jésus, les Apôtres tombent à genoux et adorent le Fils unique de Dieu. A une époque, que le cardinal Suhard définissait « une société sans Dieu », les chrétiens ne doivent-ils pas d'abord, avec Juifs et Musulmans, puiser dans la Bible la vérité qui éclate à toutes les pages : *Vous vous êtes détournés des simulacres et des idoles, afin de servir le Dieu vivant.* Il ne suffit pas d'établir les preuves rationnelles de l'existence de Dieu, il faut découvrir le Dieu vivant, qui bouge et parle à toutes les pages du livre saint.

La Bible est une.

La Bible n'est pas constituée de deux blocs erratiques, irréductibles. De la Genèse à l'Apocalypse, l'Ecriture compose un tout. Elle est l'histoire du monde et du salut, l'histoire de Dieu qui, patiemment, au fil des siècles, réalise son dessein éternel : rassembler dans un peuple unique la dispersion des hommes. Elle est le livre de Dieu, le geste du Seigneur qui s'abaisse jusqu'à la créature, aux prises avec elle, afin qu'elle réponde aux avances de son amour.

La Bible est en même temps un livre profondément, merveilleusement humain. Elle nous dépeint l'homme de chair et de sang, avec ses passions et ses vices, qui semblent, à certaines pages, éclabousser Dieu lui-même.

L'histoire du monde, comme l'histoire du salut, y est enchâssée entre deux visions qui constituent le prélude et l'épilogue du drame humain : vision du paradis perdu, vision de la cité de Dieu ; vision de ce qui aurait pu être, mais a été perdu, vision de ce qui sera, quand l'œuvre de Dieu sera parvenue à son accomplissement. L'entre-deux est partagé entre une nostalgie et une attente.

Cette histoire est sainte, parce qu'elle est habitée par Dieu, qui, dès les origines, y trace le sillage de sa présence et de son action. Chacune de ses initiatives est une étape vers le mûrissement des siècles. Au besoin, Dieu infléchit le cours de l'his-

toire, mais sans jamais blesser la liberté des hommes. Le refus humain fait de cette histoire un drame, en y introduisant la *cassure.* L'homme construit par sa révolte la prison qui l'emmure. Telle la tragique destinée d'Adam, de Caïn, de Saül. Seule l'attente du Messie peut rendre au monde la liberté et l'espérance. La grâce du Seigneur prend toute sa signification en réponse à la situation désespérée crée par le péché. Tout au long de son cours, l'histoire est le théâtre de la lutte gigantesque entre les deux cités, celle de l'*ange du chaos*, le tentateur primitif, celle de Dieu que le Christ construit aux dimensions du monde.

L'unité dans le Christ.

Pour le chrétien, l'unité de l'Ecriture est établie par le Christ. Celui-ci est le lien de toutes les pages de la Bible : *il est hier et dès le début, aujourd'hui et jusqu'à la fin.* Il est la charnière des deux Testaments. Pour utiliser une image chère au philosophe Plotin, Jésus est le coryphée, au milieu du cercle des chanteurs, il fait l'unité des deux chœurs qui se font face, il accorde l'Ancienne et la Nouvelle Alliance. Il est la fin de toute l'Ecriture qui, en lui seul, trouve son explication. *Lis les livres prophétiques*, dit Saint-Augustin : *si tu n'y découvres pas le Christ, il n'est rien de plus insipide ni de plus fade. Découvre le Christ, la lecture non seulement est savoureuse, mais elle enivre.* Le Christ y est donc invisiblement présent, dès les origines et jusqu'à la fin du temps.

Les événements de la vie terrestre de Jésus de Nazareth exercent une action unique et définitive sur toute l'histoire du monde. Le drame se noue sur la croix du calvaire, dans l'apparente victoire des forces du mal et du péché ; il trouve son dénouement dans la lumière pascale, où le Ressuscité affirme sa victoire sur les forces infernales et rouvre le paradis perdu par la faute des hommes. Dès les premières pages de la Genèse, l'histoire sainte est tendue vers ce sommet — désormais tout l'avenir en procède et s'y réfère. Par sa mort rédemptrice, le Christ a fait les deux Testaments, comme des deux peuples, un seul, le peuple de Dieu. *Par le bois de la croix*, écrit Saint-Irénée, *l'œuvre du Verbe est devenue manifeste à tous : ses mains y sont étendues pour rassembler tous les hommes. Deux mains étendues, car il y a deux peuples dispersés par toute la terre. Une seule tête au centre, car il y a un seul Dieu au-dessus de tous, au milieu de tous, et en tous.*

Avant la venue du Messie, les Juifs divisaient l'histoire en deux temps : l'éon présent et l'éon futur. Avec le Christ, les perspectives sont modifiées ; la ligne du temps est coupée en

deux : le temps qui précède le Christ, le temps qui le suit. Le Messie est le sommet du temps, il en départage toute la durée. Il éclaire les deux versants, avant et après lui. *A partir de ce centre, écrit Cullmann, la lumière éclaire, en remontant vers le passé, le temps antérieur à la création elle-même. Celle-ci n'est plus considérée seulement sous l'aspect de l'avenir ; au point que les images messianiques de l'avenir coincident avec la représentation du paradis, conçu comme âge d'or.*

Pour le chrétien, le Christ éclaire toute l'histoire antérieure à lui et la création de l'homme elle-même. Que l'on se souvienne de la merveilleuse naissance d'Adam, un des chefs-d'œuvre de la cathédrale de Chartres. Dieu a les traits d'un homme jeune. Agenouillé devant lui, Adam, l'homme pose sur les genoux divins une tête que le Créateur pétrit de ses mains, le regard perdu dans l'avenir. Il crée l'homme à l'image de son Fils. L'homme est une première ébauche du Christ.

La mort et la résurrection de Jésus introduisent dans l'histoire quelque chose de définitif. Il gagne une fois pour toutes la bataille sur Satan, la mort et le péché. Désormais la résurrection de Jésus témoigne, jusqu'à la fin du monde, de cette victoire de Dieu. L'Ennemi pourra encore avoir des succès locaux, nuire même, mais il ne se relèvera plus.

La victoire du Christ, réalisée avant que l'histoire n'ait atteint son terme, a produit, dans le christianisme, un télescopage : le Messie inaugure le temps de la grâce, alors que le péché sévit encore. De cette contradiction naît la tension, le paradoxe qui caractérise le message chrétien. Cette simultanéité de la victoire et de la bataille, de l'action de grâces et de l'attente, constitue le tragique chrétien. La foi est ensemble possession et tension, découverte et recherche ; écartelée entre le passé et l'avenir, elle est tendue par le Seigneur qui est venu et qui vient. La réalisation des promesses messianiques par le Christ ne supprime pas, mais exaspère la tension vers l'avenir, dans l'attente du royaume, des nouveaux cieux et de la nouvelle terre, vers la transfiguration du cosmos tout entier.

Les chrétiens peuvent donc faire leur, et jusqu'au crépuscule du monde, l'attente qui sous-tend toute l'histoire d'Israël. Ils peuvent relire les prophètes, Isaïe et Jérémie : leurs pages sont toujours vraies, éternellement jeunes, de la jeunesse de Dieu. L'espérance chrétienne prolonge, avec une intensité nouvelle, l'espérance juive, jusqu'à ce que le visage de ce monde ait passé et que seul demeure l'amour. Pour cette raison, la liturgie fait relire sans cesse les pages prophétiques de l'histoire et du message des Juifs. En même temps qu'une action de grâces, la vie chrétienne est un avent. Nous n'attendons plus le Jésus de Béthléhem — rêve creux — car nous savons qu'il est venu.

Nous attendons, comme les vierges vigilantes et les serviteurs qui veillent, dans la parabole, le retour de l'Epoux, dans la nuit. Tel est le sens permanent de l'avent dans la vie de l'Eglise. Au cours de cette veillée nous relisons le livre des Promesses, l'Ancien Testament.

L'histoire du peuple de Dieu est l'histoire de chaque homme.

L'histoire d'Israël se déroule jusqu'au Messie, dans le sens d'une réduction progressive. Elle part de la multitude, le peuple juif, elle aboutit à l'Unique, le seul Juste, qui engendre un peuple nouveau, l'Israël de Dieu. Par l'Eglise, le Christ prolonge sa présence au monde et à son histoire.

Ce que l'histoire sacrée annonce pour la communauté entière est vrai pour chacun de ses membres. Chaque homme porte et reflète en sa vie le drame de tous. De chacun de nous, l'union de Dieu et d'Israël, racontée au long de l'histoire juive, illustre le drame spirituel. L'image des épousailles, d'abord employée par les prophètes pour exprimer l'alliance entre Yahvé et son peuple, fut ensuite appliquée à l'amour qui unit le Seigneur à l'âme chrétienne.

Nous sommes, en quelque sorte, l'Adam de notre temps, dans le déroulement de l'histoire, placé devant l'arbre du bien et du mal. Notre option rejaillit, comme celle du premier homme, sur la communauté entière. Pour le bien comme pour le mal il est vrai de dire : *Il n'est pas un pouce de ma route qui n'empiète sur la route d'un autre ; il n'y a aucune manière d'être qui puisse m'empêcher de me déborder moi-même à chaque instant.* Chacun de nous joue, en réduction, le drame du peuple de Dieu. Chacune revit l'histoire du Dieu qui appelle, de l'homme qui refuse. La parabole du fils prodigue est aussi justement l'histoire du peuple que de l'individu.

Pour cette raison, la lecture des livres sacrés nous bouleverse quand nous en avons usé les feuillets, comme au premier jour. Qui pourrait relire le prophète Osée sans retrouver l'histoire de ses trahisons, comme la patience de l'incompréhensible amour de Dieu, prêt à célébrer pour l'âme repentie de nouvelles fiançailles.

Je te fiancerai à moi pour toujours ;
je te fiancerai dans la justice et le droit, dans la tendresse et dans l'amour ;
je te fiancerai à moi dans la fidélité
et tu connaîtras Yahvé.

Le prophète énonce une vérité fondamentale pour la vie spirituelle. La conversion est comme une virginité recouvrée.

Elle situe le paradis, non point derrière nous, mais devant nous, à la rencontre de Dieu. Chaque retour, pour l'humanité comme pour l'individu, participe en Dieu à l'émerveillement des commencements.

Qui n'a pas fait sien l'apologue du prophète Nathan et découvert la blessure de son âme, en lisant le deuxième livre de Samuel, où le prophète ouvre les yeux du roi prévaricateur : *Le pauvre n'avait rien du tout qu'une brebis, une seule petite qu'il avait achetée. Elle dormait sur son sein. C'était comme sa fille... Et le riche a pris la brebis du pauvre. — David entra en grande colère contre cet homme et dit à Nathan :*

— Aussi vrai que Yavhé est vivant, l'homme qui a fait cela mérite la mort.

Nathan dit alors à David : Cet homme, c'est toi.

Aux heures de notre héroïsme comme dans la nuit de nos lâchetés, nous vivons l'histoire d'Adam et d'Eve, de Moïse, de David et de Job. Chacune de leurs expériences, dans la mesure où elle fut anthentique, est nôtre et doit faire frémir notre chair et notre sang. Nous connaissons les lumières du Sinaï comme les découragements du désert, la grandeur de l'appel et la défaillance de la réponse. Dans l'étau de la souffrance, les cris de Job expriment notre écartèlement et notre prière. Tous les auteurs mystiques ont commenté avec prédilection le *Cantique des Cantiques* pour éclairer l'union de l'âme avec Dieu et décrire la route qui mène à la découverte de l'unique Amour.

La vocation d'Abraham, comme le rappelle sans cesse Saint-Paul, est notre histoire. A chacun de nous, la parole est adressée : *Quitte ton pays, ta famille, et la maison de ton père, pour le pays que je t'indiquerai. Je ferai de toi un grand peuple, je te bénirai, je magnifierai ton nom qui servira de bénédiction. Par toi seront bénies toutes les nations de la terre.* La foi de chaque croyant fait naître des nations.

A.[r] Hamman.

Les manuscrits de la Mer Morte

L'émotion fut grande dans le monde savant et l'intérêt du grand public lui-même fut excité lorsqu'on apprit, au début de 1948, que quelques mois auparavant des Bédouins avaient découvert dans une grotte proche de la Mer Morte plusieurs manuscrits hébreux qui dépassaient en ancienneté tout ce qu'on possédait jusqu'ici. Dès que la suspension des hostilités entre Israël et les Arabes permit la reprise du travail scientifique, la grotte d'où étaient sortis ces trésors fut repérée grâce à une enquête menée par le Service Jordanien des Antiquités et le Musée Palestinien de Jérusalem, et à la suite de l'intervention d'un officier observateur des Nations Unies, le capitaine belge Ph. Lippens, qui obtint la collaboration de la Légion Arabe. La grotte se trouve à environ 1.500 mètres de la rive occidentale de la Mer Morte, une douzaine de kilomètres au sud de Jéricho, un kilomètre au nord d'une ruine appelée Khirbet Qumrân. Elle fut fouillée à fond au début de 1949 par le Service Jordanien des Antiquités, l'Ecole Archéologique Française de Jérusalem et le Musée Palestinien, qui en retirèrent encore de nombreux fragments.

Recherches et travaux.

Ce fut le début d'une véritable chasse aux manuscrits, où rivalisèrent Bédouins et archéologues et qui s'étendit vite à tout le Désert de Juda. Entre 1951 et 1956, cinq saisons de fouilles déblayèrent entièrement les bâtiments ruinés de Khirbet Qumrân. En mars 1952, la falaise qui domine ce site fut explorée sur huit kilomètres de long et révéla, en plus de la première grotte, deux autres grottes qui contenaient des fragments manuscrits (grottes 2 et 3) et vingt-cinq grottes qui avaient été habitées ou utilisées à la même époque. En septembre 1952, la grotte 4, la plus riche en fragments, fut découverte tout près de Khirbet Qumrân et les grottes 5 et 6, qui en sont voisines, donnèrent aussi quelques documents. Au début de cette même année, une trouvaille des Bédouins avait appelé les archéologues vingt kilomètres au sud, à Murabba'at, où quatre grottes furent fouillées ; vers la fin de

cette année encore, les Bédouins offrirent des fragments provenant de grottes situées au sud, mais dont l'exact emplacement n'a pas été déterminé, en même temps qu'un autre groupe rapportait des ruines d'un monastère byzantin, Khirbet Mird, un nouveau lot de documents, qui fut enrichi en 1953 par la fouille qu'une Mission Belge fit sur ce site. En décembre 1954, un rouleau biblique incomplet fut trouvé dans un trou du rocher près des grottes de Murabba'at. En 1955, pendant la saison de fouilles à Khirbet Qumrân, on reconnut, sur les bords de la terrasse marneuse, les vestiges de plusieurs grottes qui s'étaient écroulées dans le ravin, mais où subsistaient quelques fragments écrits (grottes 7 à 10 de Qumrân). Au début de 1956 enfin, une nouvelle grotte, dont l'entrée était obstruée, fut ouverte par les Bédouins deux kilomètres au nord de Khirbet Qumrân, et les archéologues achevèrent de la déblayer (grotte 11).

Le tableau de cette chasse aux péripéties multiples est extraordinaire. Encore n'est-il pas complet : le matériel de la grotte 11 n'est pas inventorié et l'on a repéré en mars 1956, près de la source de 'Aïn Feshkha, quelques kilomètres au sud de Khirbet Qumrân, les restes d'un bâtiment qui attend d'être fouillé. Sans compter les nouvelles surprises que peut réserver ce désert, où les Bédouins continuent de rôder et où reviendront les archéologues...

Parallèlement à cette chasse des manuscrits se faisait une autre chasse, moins pittoresque, mais aussi nécessaire. Il a fallu quémander des sommes considérables, nécessaires pour monter et entretenir les expéditions de recherche, acheter les documents trouvés par les Bédouins, assurer l'étude et la publication de toutes ces trouvailles. Après certaines aventures, les grands manuscrits de la première grotte sont tous devenus la propriété du Gouvernement Israélien, ils sont gardés dans la Jérusalem juive et ont été édités — sauf un, qui le sera très prochainement — par les soins des Ecoles Américaines de Recherche Orientale et de l'Université Hébraïque. Tout le reste — sauf quelques fragments exportés en contrebande — est provisoirement rassemblé au Musée Palestinien dans la Jérusalem arabe. Cette préservation en bloc, indispensable pour l'étude de ces dizaines de milliers de fragments qu'il faut patiemment assembler, a été rendue possible par une importante contribution du Gouvernement Jordanien, par les générosités de plusieurs institutions étrangères et par des avances du Musée Palestinien — qu'il reste à rembourser. Lorsque seront achevés les travaux d'édition, la majeure partie de ce matériel sera maintenue en Jordanie, comme propriété du Gouvernement, le reste sera attribué aux institutions étrangères, selon les achats qu'elles ont permis de faire ou la part qu'elles ont prise dans les fouilles. C'est ainsi qu'un lot des fragments de la première grotte

est déjà entrée à la Bibliothèque Nationale. L'édition est confiée à une équipe internationale de savants. Un volume est paru, un second va être donné à l'impression ; la publication complète comprendra une dizaine de volumes.

Découvertes mineures.

Les manuscrits provenant de Murabba'at et des grottes indéterminées du Sud sont surtout des textes bibliques et des documents, privés ou officiels, en hébreu, araméen, grec et latin, qui datent de la seconde Révolte Juive en 132-135 de notre ère et des décades qui l'ont précédée ou suivie. Les textes bibliques, dont le plus beau est un manuscrit incomplet des Petits Prophètes, indiquent que le texte de la Bible hébraïque était alors déjà fixé quant aux consonnes, tel qu'il sera canonisé par les Massorètes. D'importants fragments grecs remettent en lumière une recension oubliée de la version des Septante. Les documents relatifs à la Révolte Juive, parmi lesquels on lit plusieurs lettres du chef des insurgés, Simon bar Kosebah, éclairent une histoire qui était très mal connue.

La récolte faite au monastère byzantin de Khirbet Mird comprend des débris de *codices* de l'Ancien et du Nouveau Testament en grec et en syriaque christo-palestinien, puis de nombreux papyrus grecs et arabes. C'est le lot le plus récent : il s'étage entre le Ve et le IXe siècle de notre ère.

La Communauté de Qumrân.

Mais les trouvailles les plus nombreuses et les plus importantes sous tous les aspects sont celles de la région de Qumrân, et le reste de cette étude leur est exclusivement consacré.

Elles ont révélé l'existence d'une communauté religieuse juive, installée sur les bords désertiques de la Mer Morte. L'établissement central se trouvait à Khirbet Qumrân. Il comprenait plusieurs bâtiments, dans lesquels on reconnait des magasins, des ateliers, une salle de réunion entourée d'une banquette, une grande cuisine, une salle de vingt mètres de long, qui a servi pour les assemblées et aussi pour les repas en commun. Ailleurs, d'une chambre à l'étage étaient tombés les débris d'une longue table, faite en briques recouvertes de plâtre, et parmi ces épaves on a ramassé deux encriers : c'est l'ameublement d'un *scriptorium*, où furent copiés certains des manuscrits retrouvés dans les grottes voisines. Près des bâtiments se trouvaient les moulins, le four à pain et une installation complète de potier. Dans les espaces laissés libres autour de ces constructions, on a découvert de nombreux dépôts d'os d'animaux enfouis dans des marmites

intactes ou protégés par des tessons de grandes jarres : ce sont les reliefs de repas religieux.

L'approvisionnement en eau était d'une importance capitale pour un groupe humain vivant dans cette région aride. L'eau, que les pluies d'hiver amènent dans le Wady Qumrân, qui borde le Khirbet, était captée et conduite par un aqueduc jusqu'aux bâtiments. Entre ceux-ci serpente un canal qui alimentait une douzaine de réservoirs, dont plusieurs sont larges et profonds et dont deux, au moins, étaient certainement des bains. En dehors des besoins de la vie quotidienne et des usages industriels, cette eau servait aux purifications que la règle de la communauté imposait à ses membres.

Au pied du petit plateau qui porte Khirbet Qumrân, le long de la mer en descendant vers le sud jusqu'à 'Aïn Feshkha, jaillissent plusieurs petites sources saumâtres qui permettaient d'avoir quelques cultures et très probablement une palmeraie ; cette bande de terrain était protégée par un long mur. Des troupeaux pouvaient être abreuvés à la source, un peu saumâtre elle aussi, de 'Aïn Feshkha et près de celle-ci sont enfouies les ruines d'un bâtiment qui était peut-être la ferme de la communauté.

A côté de l'installation de Khirbet Qumrân s'étend un vaste cimetière, où l'on compte plus de mille tombes, toutes semblables et toutes également démunies de ces offrandes funéraires que les Anciens, même les Juifs, déposaient auprès de leurs morts. Deux petits cimetières du même genre ont été repérés à peu de distance des ruines. Les squelettes sont presque tous masculins, mais on a identifié aussi quelques femmes et plusieurs enfants. Cela paraît signifier que le célibat a été la règle ordinaire, mais qu'il n'a pas été également obligatoire durant toute l'histoire de la Communauté, ou que certains adeptes, moins étroitement rattachés à elle, en étaient dispensés.

On peut évaluer l'effectif de cette Communauté à plusieurs centaines de membres. Très peu habitaient les bâtiments ; ils vivaient, pour la plupart, dans des grottes ou sous des huttes le long de la falaise rocheuse, sur une bande de huit kilomètres dont Khirbet Qumrân occupe à peu près le centre. C'est dans les bâtiments du Khirbet que se trouvaient les services généraux, les réserves de vivres, les ateliers. C'est là que tous se réunissaient pour les assemblées, la prière et les repas de communauté. C'est dans le grand cimetière voisin que tous reposaient enfin, dans le même dénuement.

Quelques dates.

La fouille des bâtiments et les objets qui y ont été recueillis, spécialement les monnaies, permettent de déterminer plusieurs phases d'occupation et de dater celles-ci en référence à des

événements de l'histoire générale. La Communauté s'est installée à Khirbet Qumrân à la fin du règne de Jean Hyrcan (134-104 av. J.C.) ou sous Alexandre Jannée (103-76 av. J.C.). Les bâtiments ont été fort endommagés en 31 av. J.C. par un tremblement de terre qui, d'après l'historien Josèphe, a spécialement atteint la région de Jéricho. A la suite de cette catastrophe, le site est resté abandonné jusqu'à la fin du règne d'Hérode le Grand. Sous son successeur Archélaüs (de 4 av. à 6 ap. J.C.), il a été réoccupé par la Communauté. Dans les bâtiments réparés et un peu modifiés, la même vie a repris et a continué jusqu'à la première Révolte Juive, exactement jusqu'en juin 68 de notre ère. Devant les forces de la Dixième Légion que Vespasien amenait de Césarée, la Communauté s'enfuit, abandonnant ses biens, laissant ou cachant ses manuscrits dans les grottes. Un groupe de résistants, peut-être étrangers à la Communauté, se barricada dans Khirbet Qumrân, qui fut pris d'assaut et détruit par les Romains. Ceux-ci établirent dans les bâtiments dévastés un poste de police, qui fut maintenu jusque vers la fin du Ier siècle. En dernier lieu, pendant la seconde Révolte Juive en 132-135 de notre ère, des insurgés utilisèrent les ruines comme refuge et y ont laissé quelques monnaies.

Les manuscrits.

C'est dans ce cadre historique solidement établi et dans ce milieu concret restitué par l'archéologie qu'il faut replacer, pour les interpréter correctement, les manuscrits de Qumrân. Aucun d'eux ne peut être postérieur à 68 de notre ère, où Khirbet Qumrân fut abandonné, mais ils peuvent être notablement plus anciens. La paléographie permet d'établir un classement relatif : beaucoup sont antérieurs à notre ère et quelques-uns remontent au IIIe siècle av. J.C. Leur nombre est considérable : les onze grottes maintenant connues ont préservé les restes d'environ 600 manuscrits. La grotte 4 à elle seule en contenait presque 400 ; située tout près des bâtiments, elle a dû recueillir le fonds principal de la bibliothèque commune. Certains ne sont représentés que par quelques fragments, de beaucoup on a gardé de nombreux et longs passages, quelques-uns sont préservés en majeure partie, un seul est complet, c'est le manuscrit d'Isaïe venant de la première grotte.

Les manuscrits bibliques constituent environ un quart de cet ensemble. Tous les livres de la Bible hébraïque, sauf *Esther*, sont représentés, parfois par de nombreux exemplaires, en particulier le *Deutéronome*, les *Psaumes* et *Isaïe*. Des livres, *Tobie* et l'*Ecclésiastique*, que le canon hébreu n'a pas retenu, mais que la Bible

grecque contient et qui sont reconnus par l'Eglise catholique, sont attestés dans leur langue originale. Il y a quelques fragments grecs de la Version des Septante.

Les trois autres quarts sont des manuscrits non bibliques, en hébreu ou en araméen, mais ce sont encore des ouvrages religieux. Il y a des recueils de citations, des florilèges, et des Commentaires de livres bibliques, très intéressants pour l'histoire de la secte parce qu'ils appliquent les paroles de l'Ecriture à des situations actuelles. Des ouvrages apocryphes, qui n'étaient connus que par des traductions souvent remaniées, apparaissent maintenant dans leur texte primitif, et on découvre d'autres ouvrages du même genre qui étaient totalement ignorés. On a des apocalypses, des hymnes, des textes liturgiques. Spécialement importants sont les documents relatifs à l'organisation de la Communauté, plusieurs exemplaires de sa *Règle* et du *Document de Damas*, qui était déjà connu par des copies tardives retrouvées dans une vieille synagogue du Caire, il y a plus d'un demi-siècle.

A cette vaste littérature s'ajoute un document, singulier à tous les égards, qui a été découvert dans la grotte 3 : c'est une longue bande de cuivre roulée à la manière des manuscrits sur peau et gravée d'un texte en hébreu mishnique, qui énumère soixante trésors supposés cachés en des points divers de la Palestine. L'énormité des sommes et l'incertitude des localisations semblent prouver le caractère folklorique et irréel de ce texte : c'est une manière de « Guide des trésors cachés », comme on en connaît dans d'autres littératures.

Histoire, organisation, croyances.

Les Commentaires bibliques, la *Règle* et le *Document de Damas* donnent sur l'histoire de la Communauté et sur son organisation des indications que l'on souhaiterait être plus explicites. Il apparaît qu'elle s'origine aux *Hasidim*, les « hommes pieux », qui avaient soutenu les Maccabées dans leur lutte contre Antiochus Epiphane, mais qui s'étaient détachés de leurs successeurs les Asmonéens, grands prêtres et princes des Juifs, de plus en plus compromis avec les païens. Un groupe se forma autour de prêtres fidèles et fit sécession. Il eut pour guide un homme que nos textes appellent le Maître de Justice. C'était un prêtre qui passait pour être un interprète inspiré des Ecritures et qui enseignait à ses fidèles la vraie voie de Dieu. Le Maître de Justice fut persécuté par un homme que les mêmes textes appellent le Prêtre Impie, qui gouvernait Israël, mais qui avait oublié Dieu et sa Loi. On a déjà proposé de mettre sur ces deux figures le nom de plusieurs personnages connus par l'histoire, mais aucune solution ne s'est

encore imposée. L'identité du Maître de Justice paraît échapper entièrement. Quant à son contemporain et adversaire, le Prêtre Impie, les opinions les plus vraisemblables, à notre avis, sont celles qui l'identifient soit avec Alexandre Jannée (106-76 av. J.C.) soit avec Hyrcan II (76-67 puis, de nouveau, 63-40 av. J.C.) Les *Kittim*, dont les mêmes contextes parlent comme d'étrangers ennemis du peuple élu, seraient déjà les Romains, mais avant la conquête de la Palestine par Pompée.

Après la disparition du Maître de Justice, la Communauté continua d'exister. Elle était administrée par un « intendant » ou « inspecteur » et par un conseil, composé de douze laïcs et de trois prêtres. Mais il est évident que les prêtres formaient les vrais cadres du groupe. On devenait membre de plein droit, on « entrait dans l'Alliance » après deux périodes de probation, sanctionnées par un vote de l'assemblée. On pouvait alors participer aux réunions, qui étaient soigneusement réglées, aux prières publiques, aux purifications, aux repas religieux. On faisait l'abandon de ses biens et l'on menait une vie de travail et de pauvreté, où l'étude de la Loi tenait une grande place et où le maintien de la pureté rituelle était un souci constant. Les manquements à la règle étaient punis de peines diverses, qui allaient jusqu'à l'exclusion définitive. L'observance des fêtes religieuses était déterminée par un calendrier qui continuait une tradition ancienne, mais qu'on n'observait plus au temple de Jérusalem.

Cette vie monastique et ces divergences rituelles n'étaient pas les seuls traits qui opposaient les membres de la Communauté de Qumrân au Judaïsme officiel. Ils avaient des croyances particulières. Autant que d'autres, plus que d'autres, ils étaient indéfectiblement attachés à la Loi et aux Prophètes, mais ils pensaient que le sens caché des Ecritures avait été révélé à leur Maître et pour leur profit. Ils y lisaient leur propre histoire et leur destinée. Ils croyaient être, à l'intérieur même du peuple choisi, les seuls élus de Dieu, les « fils de Lumière », séparés de tous les « fils des Ténèbres » et en lutte avec eux. Par prédestination, ils avaient reçu comme lot l'Esprit de Vérité, qui se partage avec l'Esprit du Mal le cœur des hommes et le monde. Ce dualisme déterministe et cette foi en leur élection personnelle s'accompagnaient d'ailleurs d'un sens aigü du péché et d'un humble recours à Dieu, de qui tout dépend. A la fin des temps, Dieu assurerait le triomphe de la Lumière et de la Vérité. Alors se lèveraient un Prophète et deux Messies, le Messie d'Aaron et le Messie d'Israël, l'un de race sacerdotale, l'autre de race davidique. Le Jugement amènerait la fin de la domination de Bélial et le châtiment des fils des Ténèbres, et les élus, définitivement purifiés, jouiraient d'une éternelle joie en présence de Dieu et dans la compagnie des Anges.

Les Esséniens.

Peut-on donner un nom à cette secte qui, en marge du Judaïsme « orthodoxe », menait au désert une vie austère et pieuse dans l'étude de la Loi et dans l'attente d'une visite de Dieu ? Parmi les courants religieux du Judaïsme, l'Essénisme est celui qui correspond de plus près à ce que nous apprennent les découvertes et les textes de Qumrân. Les Esséniens ne nous étaient guère connus jusqu'ici que par les descriptions que Josèphe, Philon et Pline donnent de leur genre de vie et de leurs croyances. Les ressemblances de doctrine et de discipline sont nombreuses et frappantes et, lorsque Pline localise l'habitat des Esséniens dans le désert, en la seule compagnie des palmiers, sur le bord de la Mer Morte au nord d'Engaddi, un peu au-dessus et un peu loin du rivage, on a l'impression qu'il décrit Khirbet Qumrân. La Communauté de Qumrân représenterait donc un groupe des Esséniens, sans doute le principal groupe à une certaine époque, et notre connaissance de ce mouvement est ainsi considérablement enrichie. Si l'on relève à Qumrân des traits nouveaux et des différences, c'est peut-être parce que Josèphe, Philon et Pline n'étaient que des témoins extérieurs et insuffisamment fidèles, ou qu'ils considéraient d'autres groupes de la même tendance, ou qu'ils prenaient le mouvement à un autre stade de son évolution.

Qumrân et l'Ancien Testament.

Il est difficile d'exagérer la valeur de ces découvertes. Ce sont les plus précieuses qui soient sorties de la terre de Palestine, les plus importantes qui aient jamais été faites dans le domaine des études bibliques. Le premier intérêt s'est porté sur les manuscrits bibliques, et il était en effet stupéfiant d'avoir entre les mains des textes plus vieux d'un millénaire que les manuscrits hébreux de la Bible qu'on possédait jusqu'à maintenant. Ceux-ci contiennent le texte canonisé quant aux consonnes à la fin du Ier siècle de notre ère et définitivement fixé, avec l'indication des voyelles, par les Massorètes à partir du VIIe siècle. Tous les documents de Qumrân sont antérieurs à cette adoption d'un texte unique. Or ils témoignent d'une grande variété de formes, qui affecte inégalement d'ailleurs les différents livres de la Bible. Sans doute, on y trouve les antécédents directs du texte massorétique, qui repose donc sur une ancienne et bonne tradition. Mais on y reconnait aussi le texte hébreu qui a servi de base à la version grecque, laquelle s'écarte souvent de la Massore, on y rencontre également des leçons divergentes qui caractérisent le Pentateuque Samaritain. Des matériaux neufs sont ainsi fournis pour

la critique textuelle, mais il faut ajouter aussitôt que les différences ne portent que sur des points mineurs : si certaines restitutions pourront être proposées avec plus de confiance, si des passages obscurs seront clarifiés, le contenu de la Bible ne sera pas « changé ». Mais l'histoire de la transmission du texte hébreu et l'histoire des versions apparaissent désormais sous un jour nouveau.

Qumrân et le Nouveau Testament.

Cela est déjà fort intéressant. Cependant l'importance des documents non bibliques est encore plus considérable. Je ne parle pas seulement de leur intérêt paléographique — qu'ils partagent avec les manuscrits bibliques, en y ajoutant des écritures cursives ou cryptiques —, ni des informations qu'ils apportent à la linguistique de l'hébreu et de l'araméen. Je parle de leur contenu. Ils nous restituent toute une littérature qui avait entièrement disparu ou qui n'était préservée que par des traductions dont on ne pouvait pas contrôler l'origine ou la fidélité. Ils nous révèlent un mouvement religieux du Judaïsme qu'on soupçonnait à peine. Et l'histoire de ce mouvement, que nous suivons d'environ 100 av. J.C. jusqu'à 68 de notre ère, encadre l'époque où Jésus vécut, où l'Evangile fut prêché et où l'Eglise se fonda !

Ainsi s'imposait la comparaison entre les textes de Qumrân et le Nouveau Testament, entre la Communauté de Qumrân et l'Eglise primitive. On a vite relevé des ressemblances dans les expressions, dans les doctrines, dans les rites et la discipline. On a mis en parallèle le Maître de Justice et Jésus. On a annoncé — trop vite — une « révolution » dans les études sur l'origine du Christianisme et on a repris le mot de Renan que « le Christianisme est un Essénisme qui a réussi ». On a tracé ainsi un tableau qui est trompeur, parce qu'il exagère les ressemblances et qu'il néglige les contrastes, qui sont plus importants.

Au lendemain de la publication du premier commentaire biblique de Qumrân, le *Commentaire d'Habacuc*, un auteur, qui a une large audience en France et à l'étranger et qui la mérite par sa compétence d'historien et de philologue, a présenté le Maître de Justice comme une réplique anticipée de Jésus : il aurait subi une « passion » et la Communauté aurait attendu son retour comme Messie sauveur. Tout récemment encore, un jeune auteur, cette fois en Angleterre, a voulu tirer des textes que le Maître de Justice avait été « crucifié » et que sa « résurrection » comme Messie avait été espérée par ses disciples. Ce sont des conjectures qui reposent sur des passages qui ont été mal lus ou mal interprétés. Elles ne sont justifiées par rien dans les textes qui ont été déjà publiés, je puis ajouter : par rien non plus dans les

textes inédits qui sont actuellement à l'étude. Le Maître de Justice a été en opposition avec le sacerdoce de Jérusalem, il a été poursuivi par le Prêtre Impie, mais cette persécution n'a pas eu le caractère d'une « passion », d'une mort qui aurait procuré le salut spirituel de son groupe. Aucun texte ne fait allusion, de près ou de loin, à sa « crucifixion ». Il n'est même pas sûr qu'il ait péri de mort violente. Et si l'on attendait sa « résurrection », c'était au mieux comme on attendait celle de tous les morts, des méchants comme des bons, du Prêtre Impie comme du Maître de Justice. Celui-ci a été, comme Jésus, un maître spirituel et un interprète de l'Ecriture, mais la ressemblance s'arrête là. Il ne s'est jamais donné pour le Messie, il fait lui-même partie de la masse qui doit être sauvée, il n'a jamais été considéré, vivant ou mort, comme le Messie qu'espérait la Communauté. Il n'y a rien, à Qumrân, qui ressemble à un « évangile » centré sur le Maître de Justice. On exige la fidélité à son enseignement, la foi en sa mission d'interprète de l'Ecriture, mais sa personne elle-même n'est pas un objet de foi. Le contraste est absolu avec la foi en Jésus que demande l'Evangile. Ce que la Communauté de Qumrân attendait obscurément est ici donné comme réalisé : il n'y aurait jamais eu d'Eglise chrétienne si les disciples de Jésus n'avaient pas cru que leur Maître s'était proclamé Messie et Fils de Dieu, qu'il l'avait prouvé par ses miracles, qu'il était mort pour leur salut et qu'il était ressuscité.

Aucun savant sérieux n'admet, après les découvertes de Qumrân comme avant elles, que Jésus ait été un Essénien. Les rapports de Jean Baptiste avec la secte sont mieux fondés. Il baptisait au bord du Jourdain au moment où, quelques kilomètres au sud, les membres de la Communauté vivaient à Khirbet Qumrân. Comme eux, il préparait dans le désert la voie du Seigneur. Comme eux, il prêchait la pénitence, Il administrait un baptême de l'eau, il annonçait le baptême de l'Esprit. Il ne faisait pas partie de la Communauté, les disciples qu'il avait près de lui n'étaient pas soumis aux obligations qui étaient la règle à Khirbet Qumrân. Son enseignement était en partie différent et il s'adressait à tous, ce qui l'oppose à l'exclusivisme de la secte. Mais il n'a pas pu ignorer ce qui se passait à Qumrân et les doctrines qu'on y professait, et il a dû rencontrer certains membres du groupe, il y a peut-être recruté des disciples.

Or il est certain que Jean Baptiste, par ses disciples devenus ceux de Jésus, a exercé une influence profonde sur l'Eglise primitive. Ainsi peuvent s'expliquer des ressemblances frappantes entre la Règle de Qumrân et la vie de la première Eglise de Jérusalem. Mais ces ressemblances sont extérieures, elles se vérifient dans l'organisation et dans les rites, et les mêmes gestes prennent dans ce milieu nouveau une signification différente.

La comparaison des textes de Qumrân avec les écrits du Nouveau Testament montre que les rapports varient beaucoup selon les livres et — c'est un fait important — que les livres qui apparaissent les plus proches de Qumrân sont ceux où l'on avait voulu trouver une influence hellénique corrigeant le Judaïsme de la première prédication chrétienne. Les contacts formels avec Qumrân sont insignifiants dans l'*Epître aux Hébreux* et dans les narrations des Synoptiques, ils sont par contre importants dans les grandes Epîtres pauliniennes, ils sont très nombreux dans les écrits johanniques, *Evangile* et *Epîtres de Jean* et *Apocalypse*.

Ressemblances et contrastes.

Ces ressemblances sont indéniables et elles justifient l'importance que prennent et que garderont les textes de Qumrân dans l'étude du Nouveau Testament. Mais elles ne doivent pas être jugées unilatéralement. Il est possible qu'une influence directe de Qumrân se soit exercée sur certains aspects de la vie de l'Eglise primitive et sur l'énoncé de certaines de ses doctrines. Cette influence doit être établie pour chaque cas particulier, et ce n'est pas chose facile. Car, en faisant cette comparaison, on oublie trop souvent deux considérations capitales. On oublie d'abord que la secte de Qumrân et l'Eglise primitive ont, l'une et l'autre, des attaches très étroites avec l'Ancien Testament et que beaucoup de ressemblances peuvent s'expliquer par cette ascendance commune. On oublie ensuite que les découvertes de Qumrân nous ont fait connaître d'une manière privilégiée *un* des aspects du Judaïsme contemporain du Nouveau Testament, mais qu'il y en avait d'autres, que particulièrement il y avait, en dehors de Qumrân, d'autres milieux moins connus de nous où revivait l'inspiration prophétique que, d'autres groupements communautaires, d'autres mouvements baptistes. Il faudrait pouvoir tenir également compte de tout cet ensemble pour apprécier justement le rapport entre l'Eglise primitive et Qumrân. Qu'il y ait des affinités, cela est évident, mais il est difficile de prouver qu'il y ait eu des emprunts. Qu'il y ait une parenté, cela est certain, mais il est exclu qu'il y ait eu filiation, c'est-à-dire que l'Eglise primitive soit la suite, l'héritière de Qumrân. En effet, en appuyant sur les ressemblances, on risque d'estomper les différences, qui sont essentielles. J'ai déjà indiqué celle qui est fondamentale : lorsqu'en 68 de notre ère, la Communauté quitta Qumrân, attendant encore son Messie, l'Eglise était déjà fondée à Jérusalem sur la foi que le Messie était venu, que c'était Jésus, le Fils de Dieu fait homme. En 68, il y a quarante ans que Jésus est mort pour le salut du monde et son Evangile est déjà prêché aux Gentils,

mais la Communauté de Qumrân reste jusqu'au bout une secte fermée, qui se considérait comme la seule portion élue, le reste du peuple juif étant rejeté avec l'ensemble des nations. Jésus avait prêché l'amour des ennemis, la Règle de Qumrân commandait la haine des ennemis.

Ces contrastes sont irréductibles. Au regard de l'historien, le Christianisme apparaît, dans le cadre mieux connu du Judaïsme contemporain, comme un fait religieux original. Et cette nouveauté n'est pas le produit d'un développement postérieur, elle remonte à la personne et à l'enseignement de Jésus. Au regard du croyant, ces contrastes confirment sa foi et ces ressemblances, ces emprunts même, s'il en existe, ne la troublent pas : après les lents cheminements de l'Ancien Testament, le renouveau religieux du Judaïsme, le mouvement hautement spirituel de Qumrân et finalement la prédication du Baptiste étaient les préparations dernières que Dieu disposait pour le message sauveur qu'allait apporter Jésus. Ce message comblait toutes les attentes, mais il apportait aussi une nouveauté absolue : la révélation du Fils de Dieu Incarné et Rédempteur. Et ceci n'a pas pu sortir naturellement de cela.

R. DE VAUX O.P.
Directeur de l'École Biblique de Jérusalem.

Les Gnostiques d'Egypte

Il appartenait aux Gnostiques de déduire de la Bible les pratiques et les mythes les plus effarants.

Cela commence dès l'âge apostolique, avec Simon le Mage et son Hélène, avec les Nicolaïtes, avec Basilide et Valentin. Puis, comme de monstrueux champignons, les sectes se multiplient sur le cadavre du paganisme qui se décompose. Aussitôt, une meute entière s'attaque à leurs théories, à leurs pratiques, qu'elles tentent en vain de cacher dans une ombre suspecte. Les chrétiens, — Origène, Irénée, Hippolyte, Epiphane et bien d'autres —, dénoncent la folie ou l'immoralité des hérésies, qu'ils décrivent à demi. En même temps qu'eux, Plotin et ses disciples, Amélius et Porphyre, réfutent ces mêmes insanités au nom de la philosophie classique.

Que valaient ces accusations ? que visaient-elles exactement ? — Faute de posséder directement aucun des innombrables écrits qu'énuméraient les réfutateurs, on a dû, longtemps, sur ces Gnostiques, se borner à croire Plotin et les docteurs chrétiens.

Cependant, au XVIIIe siècle, dans la nécropole de Thèbes, des paysans découvrirent deux livres coptes. L'un, écrit sur parchemin, parvint à Londres dans la collection du Dr Askew avant 1772. Un extrait, — des hymnes prétendument attribués à Salomon, fut publié en 1812. Le reste de l'ouvrage — une réunion d'écrits placés arbitrairement sous l'unique titre de « Pistis-Sophia » — fut édité pour la première fois en 1851-1853. L'autre codex, aussi vénérable, était écrit sur papyrus. Le voyageur écossais Bruce l'acheta lorsqu'il passa en Haute-Egypte. C'est seulement en 1891 que fut publié son contenu : les « Livres de Jéû », émaillés de schémas bizarres, plus un traité sans titre, particulièrement obscur. Ces deux manuscrits datent des alentours du IVe siècle.

A cela se borna, jusqu'à ces dernières années, le nombre des écrits gnostiques appartenant enfin à des sectes dont l'identité ne pouvait être alors précisée, ils intriguèrent les savants autant qu'ils les éclairèrent. Tirons un voile sur les erreurs d'Amélineau et de Gayet ! Soulignons, en compensation, que les travaux de W. Bousset et surtout ceux de R. Reitzenstein, ont dû, à une connaissance précise du cadre historique dans lequel se développa la Gnose, de faire preuve, souvent, d'une remarquable divination.

Pourtant, quelques autres documents existaient ; mais ils restaient inaccessibles, ou bien ignorés. C'est ainsi qu'un livre copte sur papyrus fut acquis en Egypte, à la fin du siècle dernier, par Carl Schmidt. Mais celui-ci se borna à en annoncer la découverte et à publier une analyse fort sommaire. Le codex contenait, outre d'autres écrits, deux traités gnostiques : la Sagesse de Jésus et, surtout, le Livre Secret de Jean, qui donnait un texte parallèle à celui d'une notice d'Irénée. Ce dernier ouvrage était donc un des plus importants de ceux que l'on aurait souhaité connaître : malgré cela, il vient seulement, en 1955, d'être publié par le professeur W. Till (1).

En 1945, se produisit en Egypte — cette Egypte qui avait déjà donné, vingt ans plus tôt, en copte, une importante collection de livres manichéens — la découverte qui devait renverser la situation et nous faire passer de la pénurie à la richesse la plus invraisemblable. Elle souligne l'intérêt extraordinaire, ou plutôt la chance, de cette littérature copte qui conserve tant d'écrits, perdus par les littératures mêmes qui les produisirent à l'origine.

Assez loin en aval de Louxor, bien au delà de Qéneh et de Dendérah, face à la bourgade de Naga-Hammadi, le Nil enserre d'un large méandre, sur sa rive droite, quelques kilomètres d'une campagne admirablement fertile et variée. Là se trouvent les villages d'el-Qasr et d'es-Sayyâd, héritiers de la localité pharaonique de Shénésit qui, à l'époque hellénistique s'appela aussi Khénoboskiôn. C'est en ces lieux qu'au IIIe siècle le vieillard Palémon se fit ermite, puis que saint Pachôme, après avoir été son disciple, fonda les premiers vrais monastères du monde chrétien. Près des villages actuels, deux vastes bâtiments, dans lesquels se tassent plusieurs églises coptes surmontées de bizarres clochetons, évoquent seuls ces pieux souvenirs. Au fond de la plaine verdoyante commence brusquement le désert dont l'étendue montagneuse découpée de profondes vallées s'étend à l'infini jusqu'à la Mer Rouge. Ici, il dresse comme une façade, au-dessus des prairies et des champs de cannes à sucre, la colossale falaise blanche appelée Guébél et-Tarîf. Au flanc de celle-ci se creusent des chambres funéraires d'âge pharaonique. Au pied, dans le sable, sont les cavités désordonnées d'un cimetière d'époque gréco-romaine, pillé par les fouilleurs clandestins. C'est dans un de ces trous que des paysans trouvèrent une jarre dans laquelle avait été enfermée une douzaine de gros livres coptes sur papyrus, tous reliés de cuir souple, et pareils à d'énormes portefeuilles. Certains de ces manuscrits, fort bien conservés, étaient merveilleusement calligraphiés. C'était déjà — indépendamment du con-

(1) Walter C. Till : *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensi 8502.* Berlin-Akademie-Verlag, 1955.

tenu — le plus beau lot d'écrits antiques qu'ait révélé le sol de l'Egypte (1).

Suivant le sort de toutes les antiquités découvertes clandestinement, ces manuscrits arrivèrent au Caire en cachette. Quelques uns furent secrètement proposés à certains savants qui, malgré le prix minime que l'on en demandait, les repoussèrent comme dénués d'intérêt ! Le même cas ne s'était-il pas produit, vingt ans plus tôt, pour les papyrus manichéens ? Par chance, cependant, l'un des manuscrits de Khénoboskion fut montré au regretté Togo Mina, Directeur du Musée Copte du Caire qui, lui, l'acheta, et me le soumit dès mon arrivée en Egypte. C'était en septembre 1947. J'y reconnus cinq textes gnostiques, parmi lesquels de nouvelles rédactions du Livre Secret de Jean et de la Sagesse de Jésus (2).

Une importante partie d'un autre codex du même lot, contenant des textes d'intérêt moins direct, parvenait au même moment aux mains de l'antiquaire Albert Eid qui nous le laissa voir et étudier en détail. Dès janvier 1948, la presse égyptienne annonçait ces premières découvertes, sur lesquelles MM. H.C. Puech, Togo Mina et moi-même donnions ensuite de plus amples détails à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et à l'Institut d'Egypte (3). Pourtant, le manuscrit incomplet détenu par Albert Eid devait, peu après, échapper à la vigilance de Togo Mina avant que son sort ait pu être réglé. Il reparut en Suisse il y a quelques années et, prétendument découvert par le Dr C.-A. Meier, prit alors le nom de « Codex Jung ». Sa publication est en cours (4).

Quant aux autres manuscrits de la jarre-bibliothèque, il s'obstinèrent d'abord à se cacher sans que rien trahisse leur existence. Pourtant, un jour d'octobre 1948, je me trouvai mis en présence de ces onze livres de papyrus. La personne qui, sans pouvoir apprécier leur intérêt autrement que d'après leur apparence déjà étonnante, avait eu l'heureuse habileté de les acquérir, me laissa les étudier, puis me permit d'en dévoiler l'existence aux autorités compétentes. C'est alors que Togo Mina, s'appuyant

(1) Jean Doresse : *Sur les traces des papyrus gnostiques. Recherches à Chénoboskion.* dans : Académie Royale de Belgique ; Bulletin de la Classe des Lettres. 5e série T. XXXVI. 1950.

(2) Togo Mina : *Le papyrus gnostique du Musée Copte.*
Jean Doresse : *Trois livres gnostiques inédits,* dans : Vigiliae Christianae, Leiden Vol. II, n° 3.

(3) H.-C. Puech et J. Doresse : *Nouveaux écrits gnostiques découverts en Egypte,* dans Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions. Séance du 20 février 1948.

(4) H.-C. Puech et G. Quispel : *Les écrits gnostiques du Codex Jung.* 1954.

sur l'inventaire détaillé que j'avais pu faire des documents (1), demanda au Conseil du Musée Copte d'approuver l'achat de cet énorme lot de manuscrits. Mais Togo Mina mourut en octobre 1949 et sa disparition, puis divers événements politiques, retardèrent l'acquisition dont le principe avait été adopté. C'est seulement depuis peu que, grâce à l'aide des plus hautes autorités égyptiennes et grâce aux efforts du Dr Pahor Labib devenu Directeur du Musée Copte, ce magnifique lot d'écrits antiques est enfin entré dans les collections de l'Etat Egyptien.

Assurément, la publication d'un aussi vaste ensemble, — plus vaste que celui des manuscrits de la Mer Morte, et riche de secrets non moins précieux — sera une œuvre de longue haleine. Mais nos études préliminaires ont déjà laissé reconnaître la nature et l'importance des 48 ouvrages, jusqu'à présent perdus, qu'il contient.

Ces textes sont rédigés en deux dialectes coptes différents et, d'après les écritures employées, datent des alentours du IVe siècle. On y trouve certains des traités dont les rédactions grecques indignèrent Plotin et ses disciples. Ce sont les révélations de Mésos, d'Allogène, de Zostrien (qualifiée : « Révélation de Zoroastre et de Zostrien »). A cette catégorie doit se rattacher l'épître d'un docteur appelé Eugnoste, dont le nom reviendra à d'autres occasions.

D'autres écrits sont mythiquement attribués au grand Seth, considéré comme ancêtre de la « génération des hommes parfaits », des Gnostiques. Ce sont, par exemple, la Paraphrase de Sem sur l'Esprit Inengendré ; la Révélation d'Adam à Seth ; l'Hypostase des Archontes (= le livre de Noréa, connu des hérésiologues). Enfin, c'est le « Livre du grand Esprit Invisible » ou « Evangile des Egyptiens », dont l'explicit précise : « *C'est ici le livre qu'a écrit le grand Seth. Il l'a déposé dans des montagnes élevées, sur lesquelles le soleil ne se lève jamais... Il l'a placé dans la montagne appelée Charax afin que, dans les derniers temps et les derniers moments, il se manifeste... à cette génération incorruptible et sainte du grand Sauveur... L'Evangile des Egyptiens... celui qui l'a écrit est, de son nom spirituel, Eugnoste l'Agapétique ; — dans la chair, son nom est Goggéssos...* »

De ces traités dont les mythes purement gnostiques occupent l'essentiel, un des plus remarquables est peut-être le Livre Secret de Jean. La bibliothèque de Khénoboskion n'en offre

(1) J. Doresse : *Nouveaux livres gnostiques coptes découverts en Haute-Egypte*, dans : Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions, Séance du 17 juin 1949.

J. Doresse : *Une bibliothèque gnostique compte ;* dans : la Nouvelle Clio, Bruxelles 1-2, 1949.

H.-C. Puech : *Les nouveaux écrits gnostiques*, dans : Coptic Studies in honor of W. E. Crum, Paris 1950,

pas moins de trois versions différentes, dont une, fort développée, se complète de gloses renvoyant à d'autres ouvrages. Le codex de Berlin en offre encore une rédaction. La notice I, 29 de l'*Adversus Haereses* d'Irénée résume exactement, et réfute, une partie de son contenu. On en retrouve des échos dans les notices d'Epiphane, de Théodore Bar-Konaï, etc..

Mais la collection comprend encore d'autres textes apocryphes mis sous des titres chrétiens d'apparence anodine : telle cette « Sagesse de Jésus » qui prend mot pour mot le contenu de la très gnostique « Epitre d'Eugnoste », citée plus haut, pour le placer dans la bouche du Christ. Tels l' « Evangile de Philippe », l'« Apocalypse de Pierre » (différente des écrits déjà connus sous ce nom), l' « Ascension de Paul », et diverses « Révélations de Jacques ».

Mais un trésor véritable, où le gnosticisme est d'ailleurs à peine marqué si même il y laisse quelque trace, se cache dans cette collection sous le titre d' « Evangile de Thomas ». Lisons les quelques mots par lesquels il s'ouvre : *Voici les paroles secrètes que Jésus a dites et que Didyme Judas Thomas a écrites. Celui qui touchera à l'interprétation de ces paroles ne goûtera point la mort. Jésus a dit : « Que celui qui cherche ne cesse point de chercher : lorsqu'il aura trouvé, il sera ému, il sera stupéfait, il régnera sur l'univers...* » après quoi, pendant des pages entières, se succèdent des paroles diverses attribuées à Jésus. Quel est cet ouvrage mystérieux ? — Il faut comparer le début de cet écrit au célèbre feuillet de papyrus grec des « Logia Iésou ». On sera étonné d'y reconnaître exactement ce même incipit, ou presque : les différences sont dues, en fait, aux érudits qui ont voulu corriger les lacunes du texte grec (1). En effet, la Providence, voulant se moquer des savants, avait brisé verticalement le feuillet des *Logia* et n'en avait laissé subsister que la moitié. Chaque érudit tenta de restituer à sa façon ce qui manquait : la comparaison avec le texte exact que fait connaître le copte montre qu'aucun ne s'est approché de la réalité. Sans doute, faut-il appliquer à ces essais de la science moderne ce qu'Eugnoste écrivait, dans un des textes de Khénoboskion, des docteurs de son temps : *ils ont voulu deviner la vérité, mais aucun n'est parvenu à l'approcher.*

Un des traits les plus instructifs de cette collection est, enfin, la présence de plusieurs écrits placés sous le nom d'Hermès Trismégiste (2). Nos gnostiques ne les considéraient donc, ni comme profanes, ni comme étrangers à leur religion. L'un d'eux est même — seul de ces textes dont une version ait déjà été connue avant la trouvaille de Khénoboskion — un long extrait du célèbre

(1) H.-C. Puech, dans : Bulletin de la Société Ernest Renan, Paris, Nouvelle Série, n° 3, 1954, pp. 126-129.

(2) J. Doresse : *Hermès et la Gnose*, dans : Novum Testamentum, Leiden, vol. I, 1956, p. 54 s.

et poétique « Asclépius » se désolant de la ruine du paganisme égyptien. Les autres étaient jusqu'à présent ignorés. Ils s'échelonnent, par leur contenu, depuis l'Hermétisme classique du Corpus grec jusqu'à un hermétisme mêlé de magie et, dans un autre cas, jusqu'aux frontières de la gnose qu'ils n'hésitent point à franchir : l'un d'eux se présente en effet, sous le titre de « Révélation de Dosithée » ; il est fait de trois tables ou « stèles » de style typiquement hermétiste, mais attribuées au Grand Seth.

Les titres de livres que l'on relève, en feuilletant cet ensemble, correspondent à la littérature perdue que se bornaient à nommer les ennemis des gnostiques. Qu'on en parcoure le contenu, et l'on peut aussitôt apprécier, par comparaison, le caractère impartial, ou bien tendancieux, des notices de chaque réfutateur. On reconnaît ainsi qu'Irénée, qui juge du point de vue particulier du théologien, s'appuie parfois sur des passages gnostiques authentiques qu'il cite avec précision ; qu'Epiphane — qui se laissa, en Egypte, entraîner par des femmes dans les cérémonies, secrètes mais tumultueuses, de quelques sectes — a connu directement un bon nombre des écrits qu'elles employaient ; que certaines notices des Philosophoumena prouvent une science encore plus pénétrante des conceptions religieuses des Naassènes et des Pérates ; que Plotin, enfin, a relevé, dans les révélations gnostiques, les multiples éléments platoniciens qu'il y trouvait, n'a voulu voir qu'eux, et les a critiqués avec une conviction imperturbable.

En même temps, indépendamment de l'importance particulière de chacun d'eux, ces ouvrages se groupent en une bibliothèque cohérente : c'est l'âme même d'une secte qu'ils restituent. Il s'agit de ces Gnostiques que les réfutateurs désignent sous les noms de Séthiens, Naassènes, Ophites, Pérates, Barbélognostiques, etc. C'est une de leurs chapelles qui rassembla les manuscrits de Khénoboskion avant de s'effacer subitement devant le christianisme clair et direct que firent triompher dans ce district les grands monastères établis par saint Pachôme.

Un des grands intérêts de cette bibliothèque, c'est en outre, de citer, par endroits, des ouvrages qu'elle même ne possède pas. En en laissant deviner l'existence, elle suggère aussi ce que pouvaient être d'autres sectes établies dans les régions voisines, usant de dialectes coptes différents, et professant des systèmes distincts. Un codex mentionne même, à propos des écrits hermétistes qu'il reproduit, le fait qu'il a copié ces derniers dans une collection plus importante que possédait un groupe d'initiés établi apparemment dans la région thébaine.

En présence d'une découverte telle que ces manuscrits de Khénobosion, par lesquels on se trouve remis en contact avec une forme bien vivante de la Gnose, il devient permis de se demander

si l'on n'identifiera pas, un jour, des monuments plus matériels du passé de ces sectes. Peut-être faudra-t-il leur rattacher des objets analogues au bol « orphique » bien connu qui provient de Syrie ou d'Asie Mineure ? Dans le creux de cette étrange coupe sont sculptés, disposés comme les rayons d'une roue, seize initiés nus, couchés sur le dos, et dont les pieds convergent autour d'un omphalos où se love un énorme serpent. Que ce vase conviendrait bien à ce que l'on entrevoit, d'après la description d'Epiphane, du « sacrifice parfait » pratiqué par ces Ophites ou Naassènes pour lesquels — les écrits coptes le confirment — le serpent de la Genèse, parlant à Adam depuis l'Arbre de Vie, est la figure du Sauveur, du Christ !

Souhaitons que l'on publie un jour de façon précise certains des nombreux monuments hérétiques cachés dans le sous-sol romain, par exemple cet hypogée des Aureli où se dessinent des scènes fort curieuses. Evoquons, aussi la curieuse figurine humaine entourée des sept replis d'un serpent, qui fut trouvée dans les restes du temple syrien du Janicule...

L'Egypte même offre — pour illustrer des cultes peut-être dionysiaques, mais peut-être aussi liés à certaines de nos sectes, — les restes d'un bizarre édifice qui fut érigé au IVe siècle à Ahnâs, — l'ancienne Héraclèopolis — au sud du Fayoum. Ce monument, dont les plus beaux débris sont maintenant au Musée Copte du Caire, s'ornait de niches et de pilastres sculptés de dieux, de nymphes et de héros de la mythologie hellénistique. Ce qui complique son étude, c'est qu'il fut doublement détruit : d'abord par les siècles, qui en firent des ruines ; puis par les modernes archéologues qui confondirent hardiment ses débris avec ceux d'églises chrétiennes toutes voisines et presque aussi anciennes. Un résultat de ce mélange fut de susciter, sous la plume d'érudits naïfs, de piquantes analyses selon lesquelles certaines rudes figures de Léda possédée par le cygne représenteraient... la Vierge et le Saint-Esprit.

Le squelette même de ces doctrines, leur mythe essentiel, passe pour vague : il possède pourtant, bien attesté par les nouveaux écrits, une structure fort précise à laquelle se conforment les grandes apocalypses de nos sectes. Certains traits, — pas tous — sont empruntés à la Bible : ce sont les plus caractéristiques. Ils permettent de reconnaître que les Gnostiques n'ont guère pris au Nouveau Testament que les *noms* du Christ et des Apôtres. Quant à l'Ancien Testament, ils ne se réfèrent guère qu'à la *Genèse*, qu'ils interprètent, consciemment, à rebours de son sens véritable. C'est ainsi que se dessinent les grandes lignes de leurs révélations.

Ces apocalypses s'ouvrent, en général, par l'évocation du monde supérieur de l'Esprit Ineffable, de la Lumière et du Silence. Là,

des hiérarchies de puissances s'échelonnent par couples, s'engendrant successivement avec un ordre impeccable dans lequel se signalent une puissance-mère, souvent appelée Barbélo ; un Sauveur préexistant ; un homme primordial ineffable, l'Adamas...

L'un de ces éons, Sophia, pris d'orgueil, veut créer à son tour sans la coopération de son conjoint. L'être qu'elle engendre est un avorton difforme et pervers, à figure de lion et corps de serpent. C'est Ialdabaôth également appelé Sacla. Elle le rejette, le cache sous une voûte lumineuse qui va être la limite de l'univers supérieur et du monde matériel et mauvais de la Création et de la Fatalité.

C'est ici que le mythe gnostique reprend et glose le texte de la Genèse. Ialdabaôth se croit le dieu suprême, car il ignore ce qui se trouve au-dessus de lui. Comme le Créateur biblique, il fonde un univers, — les anges, les firmaments, et enfin l'homme. — Lui et les siens façonnent ce dernier d'après une image du monde supérieur qu'ils ont vu se refléter dans les eaux.

Mais cet Adam reste incapable de se mouvoir. C'est alors que Sophia, qui erre dans les régions inférieures, torturée par le remords, invoque les puissances supérieures. Elle obtient, par sa repentance, que l'on dépouille Ialdabaôth de la parcelle de lumière qu'il avait reçue d'elle. Quatre forces d'en haut descendent dans le monde de la Création et, prenant la figure d'anges du démiurge, suggèrent à Ialdabaôth d'insuffler cette lumière dans le corps inanimé d'Adam. Le premier homme se dresse alors, mais les puissances inférieures, le voyant subitement resplendir par la lumière qui est passée en lui, reconnaissent qu'il leur est devenu supérieur. Alors, elles l'assujettissent à la mort et le précipitent dans le jardin trompeur qu'est le Paradis. Mais c'est là que, d'une puissance divine qui prend la forme d'un aigle ou d'un serpent et qui lui parle depuis l'Arbre, Adam reçoit d'en haut la révélation, — la Gnose —, la connaissance qui fera son salut. Puis Ialdabaôth, après avoir créé Eve, est pris de désir pour elle, la souille, et engendre ainsi Caïn et Abel. Enfin, à son tour, Adam engendre Seth qui devient père de la génération incorruptible des hommes parfaits.

A ce point s'arrêtent un certain nombre de Révélations. Quelques-unes y joignent une brève interprétation du Déluge. Beaucoup d'autres développent aussi les problèmes moraux, posés par le salut des différentes catégories d'individus. Elles décrivent des enfers fantastiques et compliqués. Elles énumèrent les baptêmes successifs, aux rites secrets, qui élèveront les Parfaits vers le monde de la lumière, et les « sceaux » ou formules magiques qui leur permettront de monter de ciel en ciel en échappant au pouvoir des innombrables puissances, planètes, décans, etc... des cieux inférieurs.

Mais ce n'est là que la charpente sommaire sur laquelle les sectes gnostiques ont plaqué d'autres images, des mythes indifféremment empruntés à toutes les religions environnantes, des spéculations morales orientées, suivant les cas, vers une ascèse rigoureuse ou une licence manifestant un égal mépris pour le corps.

Ici, l'étendue de la Gnose apparaît, encore brumeuse, dans son immensité. Ses frontières se perdent dans le temps, dans l'espace, à perte de vue, jusqu'aux confins des autres systèmes religieux, qu'elle pille hardiment. Ses doctrines ont couru depuis la Haute-Egypte jusqu'à la Gaule, la Syrie, l'Arménie. Partout, elles ont su s'établir comme chez elles. A peine, dès lors, devine-t-on où elles sont nées. Prétendument vouées au secret, elles ont usé de ce mystère comme d'un charme de plus pour attirer les foules.

Mais, sans doute rien ne fait-il mieux imaginer le monde duquel elles sont nées que cette « Egypte des Astrologues », si pittoresquement restituée par le beau livre de Franz Cumont (1).

Dans ce monde, ce n'est pas seulement à l'Hermétisme classique du Corpus hellénique que la nouvelle religion pouvait emprunter une part de sa substance. Un hermétisme authentiquement égyptien lui offrait d'autres sources d'inspiration, — mythes et dogmes —, que l'on découvre peu à peu. Certains éléments s'étaient développés très précisément dans les cosmogonies tardives de Thèbes et d'Hermopolis. L'un de ces textes, stupéfiant, s'inscrit en hiéroglyphes, à l'époque romaine, à la porte d'un sanctuaire des dieux « primordiaux » à Médinet-Habou. Ailleurs, à des divinités créatrices, — telles que « Chnoubis » — s'associaient des figures de décans célestes. La Gnose aussi bien que les pierres gravées hellénistiques, a puisé dans ces synthèses que dégradèrent, jusqu'au moyen âge occidental, les manuels de l'astrologie hermétiste.

Une autre inspiration encore sortait des sanctuaires égyptiens consacrés aux sages divinisés. Les pèlerins du monde gréco-romain assurèrent à ces lieux, parfois oubliés depuis des siècles par l'Egypte qui les avait créés, une subite résurrection. Ils couraient au temple d'Imhotep et aux prétendues écoles de magie de Memphis. Ils fréquentaient les chapelles thébaines d'Aménothès et du même Imhotep, près desquelles ils venaient chercher la vision divine qui guérirait leurs maux, ou bien, comme le médecin Thessalos, de vastes révélations célestes. Ces Sages égyptiens allaient fournir aux dialogues mis sous le nom d'Hermès leurs personnages fabuleux.

Mais surtout s'étaient développés, dans cette Egypte cosmopolite, dès l'âge des Ptolémées, les doctrines apocryphes mises en grec sous les noms des Mages Zoroastre et Ostanès. A la Gnose,

(1) Franz Cumont : *L'Egypte des Astrologues*, Bruxelles, 1937.

elles apportèrent une notable contribution : ce furent, tout d'abord les noms des principaux de ses prophètes sous lesquels se placèrent semblablement quelques apocalypses de nos sectaires. Puis ce furent les lieux mêmes auxquels se liaient les révélations des Mages qui furent empruntés : la montagne de Charax et, plus encore, la montagne de Seldao. Celle-ci, l'Ushidà de l'Avesta, c'est-à-dire le Kuh-i-Kvaja, qui, aux confins orientaux de la Perse, domine le lac Hamoun, demeure aujourd'hui encore un saint lieu de pèlerinage pour l'Iran.

Or elle passa dans les mythes gnostiques en ajoutant à son prestige de « Montagne des Mages »—, que les hérétiques et les chrétiens lui laissèrent —, celui de devenir le Mons Victorialis, le lieu auquel Adam et Seth auraient déposé, dans la Caverne, leurs trésors et leurs livres secrets. Ce mythe atteindra, par les apocryphes gnostiques ou chrétiens de toutes langues, une renommée insurpassable. Etrange point de rencontre où, dès avant notre ère, se confondirent un instant, sous le signe de l'étoile guettée par les Mages et annonçant la Crèche, les destinées de religions différentes mais dont le point commun fut d'attendre un Sauveur avec la même foi !

La Gnose ne pouvait pas plus rester étrangère au culte de Mithra version romaine, officielle, d'une doctrine orientale où les Mages intervenaient encore. A la différence de la Gnose, qui n'a légué encore que des textes, le culte de Mithra ne nous a laissé que des monuments. Il est, dans ces conditions, difficile d'apprécier leurs rapports mutuels. Comment ne pas être frappé, toutefois, par des images évocatrices de même ordre, telles que, d'une part, les descriptions gnostiques du démiurge à corps de serpent et tête de lion rayonnante de feu, et que, d'autre part, les impressionnantes statues de l'aïôn mithriaque à tête de lion, et dont le corps se roidit sous les septuples replis d'un serpent ?

Enfin, la Gnose puisa encore aux sources helléniques. Plotin critique, à juste titre, — les textes originaux le prouvant —, le sens que des sectaires, parents manifestes de ceux de Khénoboskion, donnent à des éléments platoniciens. Le mythe de la caverne est un de leurs emprunts les plus directs. Les notices des Philosophoumena parlent aussi des allusions faites par les Naassènes aux mystères d'Eleusis et de Samothrace ; à Hésiode ; à l'Odyssée ; l'épisode des Prétendants avait déjà fait l'objet de spéculations mystiques, que les Gnostiques connaissent. Un, au moins, des nouveaux écrits coptes glose même le mythe séthien par des allusions à Calypso, Ulysse, Deucalion...

Les domaines religieux, auxquels la Gnose a emprunté pour revêtir sa structure biblique élémentaire, délimitent, en somme, le cadre de son passé le plus ancien. Ce qui est frappant, c'est que l'ensemble fort complexe qu'elle se bâtit ainsi paraît avoir

été bien accepté de ses contemporains. Prenons-en comme preuve le petit traité alchimique du pseudo Zosime « Sur la lettre Oméga ». Sans la moindre gêne, il s'appuie successivement, en quelques pages, sur les écrits de Nicothée le Caché, d'Hermès, de Zoroastre, d'Hésiode et de Platon, auxquels il ajoute les Chaldéens, les écritures hébraïques et chrétiennes. Il tire, de tout cela, un mythe sur Adam dont les épisodes, les idées, le vocabulaire même sont exactement ceux de nos écrits gnostiques coptes.

***

En répandant autour d'elle images, mythes et rites aussi largement qu'elle les avait empruntés, la Gnose allait s'assurer un avenir aussi prestigieux que l'avait été son passé.

On ne peut que l'effleurer en quelques mots.

La floraison des sectes gnostiques orientales dura jusqu'au VIe siècle. C'est alors que l'écrivain syriaque Théodore Bar-Konaï les a cataloguées en résumant leurs mythes les plus prestigieux. Pendant ce temps, la dégradation des livres gnostiques apportait nombre d'écrits, assez neutralisés pour devenir anodins, à la littérature apocryphe chrétienne. D'autres lambeaux des mêmes ouvrages passaient dans les écrits alchimiques, magiques et astrologiques du monde byzantin. Les Arabes, le moyen âge latin les en héritèrent.

Mais surtout, l'influence de nos sectes apportait une contribution inégale au développement de grands mouvements religieux beaucoup plus durables qu'elles.

Vers le Ve siècle, par une évolution que l'on ignore, la Gnose transmettait certains traits de ses mythes et de ses rites à la religion des Mandéens, secte baptiste dont les descendants existent toujours en basse Mésopotamie. Par une voie analogue, certaines de ses traditions allaient se perpétuer, au moins jusqu'au XIe siècle, dans la région de Harrân, avec les Sabéens, adorateurs des sept planètes, sur lesquels les auteurs arabes ne donnent malheureusement de détails qu'à partir du IXe siècle. Ces derniers gardaient pour langue religieuse le syriaque et considéraient comme leurs prophètes Agathodaïmôn ; Hermès, qu'ils identifiaient à Seth et à Idris ; et même Orphée.

Surtout, la Gnose s'assurait de longs siècles de survie sous la forme du Manichéisme, né dans la première moitié du IIIe siècle. Ce sont bien, en effet, les mythes gnostiques, tels qu'on les trouve dans les traités coptes, que Mani a pris pour en former une doctrine enfin cohérente, de laquelle il a souligné le dualisme, et dont il a porté à l'extrême les interprétations ascétiques, évitant les ambiguïtés morales qui avaient compromis les sectes antérieures. Sur ce système, il a su bâtir une église fortement organisée qui, s'étendant depuis le monde byzantin jusqu'en Asie Centrale a vite

associé aux figures des divers Sauveurs déjà adoptés par la Gnose, — Zoroastre, Hermès, Seth et Jésus, — celle de Bouddha. La nouvelle doctrine put ainsi s'insinuer, par une histoire dont les épisodes ne manquent pas de pittoresque, jusqu'aux confins du Bouddhisme et du Taôïsme. De la même source manichéenne, mais de manière de moins en moins pure et de moins en moins directe, devaient encore surgir, dans les Balkans, la secte des Bogomiles ; puis, chez nous, celle des Cathares.

***

C'est ainsi que le dépouillement du millier de pages que constituent les écrits gnostiques coptes de Khénoboskion conduit à la révélation du plus extraordinaire mouvement qui, — sans doute sur la base de spéculations juives perdues —, soit issu de la Bible.

Son mythe dualiste, tiré de la Genèse, est, sans doute, déjà une caractéristique qui empêche de le confondre avec quelque autre religion. En outre, les interprétations de détail de la plupart de ses mythes, et certains de ses rites, paraissent marqués d'un paganisme tout particulier, si particulier même qu'il souleva contre la Gnose, à la fois les docteurs chrétiens et les plus authentiques représentants de la philosophie hellénique. Et puis, la Gnose se distingua, telle un kaléidoscope fantastique, par la fécondité avec laquelle elle engendra, à partir de n'importe quel mythe, de prestigieuses images. Enfin, elle se sépara des autres religions, d'ordinaire attachées à la défense de leurs dogmes contre les croyances étrangères, par sa faculté d'assimilation qui lui fit rechercher avec ardeur, — au lieu de les fuir, — les emprunts aux croyances rivales, à tel point qu'elle multiplia volontairement, si l'on ose dire, les interprétations les plus hérétiques de ses propres mythes.

Ce n'est pourtant pas à de tels traits que fut due sa fortune prodigieuse, mais à des circonstances historiques, qu'elle décèle, et dont l'étude reste à faire. Son développement correspondit au pourrissement progressif des religions païennes, qui, à partir de l'époque d'Alexandre, se mirent à dégénérer en laissant à leur place un vide immense. Fait étrange, le monde romain essaya d'y suppléer en adoptant les cultes orientaux, tandis que le proche Orient abandonnait ses dieux pour essayer les cultes gréco-romains. C'est dans l'immense désert religieux, dans l'angoisse incrédule de ces temps que la Gnose se déploie, nourrie par la culture intensément livresque et syncrétiste de ces époques. Et puis, lorsque le Christianisme se développa à son tour, les sectes s'effacèrent et, seul d'entre elles, le Manichéisme, qui s'était donné une plus forte discipline, parvint à subsister assez longtemps.

JEAN DORESSE.

Bible et Coran

Le problème des correspondances entre Bible et Coran se situe dans l'ensemble des recherches entreprises par la critique en Occident, en vue de déterminer les « sources » du livre sacré de l'Islam (1).

Ce genre de recherches répugne à la conscience musulmane qui croit à l'inspiration stricte du Coran. Et, de fait, certaines dissections critiques en viennent à évacuer jusqu'à l'originalité littéraire du message prophétique. Mais une critique consciente de ses moyens et de ses limites, peut non seulement mettre en relief cette originalité qu'une étude comparative permet de mieux saisir, mais encore totalement préserver le problème théologique de l'inspiration. C'est ainsi que nous avons appris dans le Christianisme la part des « causes secondes », ce que les Musulmans de leur côté appellent, de façon analogue, les « *asbâb al-nuzûl* ». Il y a un conditionnement linguistique et littéraire de la Révélation, il y a un conditionnement historique, il y a même un conditionnement proprement religieux. Cela n'empêche pas que le donné considéré comme révélé puisse demeurer entièrement réservé dans la lumière prophétique, tout comme l'eau du ciel, qui est bien obligée de prendre les contours des réceptacles terrestres, peut non seulement ne pas s'y corrompre, mais en jaillir à nouveau.

Si donc nous préférons parler de conditionnement du message coranique plutôt que de son ressourcement, quelle est dans cette ligne de recherches, la nature exacte des correspondances entre la Bible et le Coran ?

Pour donner une première idée de ce qu'on peut répondre à cette question (2), voici deux constatations qui nous semblent typiques :

(1) Consulter à ce sujet la bibliographie établie par R. Blachère, en tête de son introduction au Coran, t. I, Paris, Maisonneuve, 1947 ; cf. spécialement A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qor'ân*, Baroda, 1938.

(2) Cette question elle-même suppose résolue celle de savoir si Mahomet savait ire et écrire ? En Islam, il est traditionnellement répondu à cette question par la négative.

1. Un seul texte coranique semble s'apparenter directement au texte de la Bible. Il est dit dans Coran 21,105 : « *Nous avons écrit dans les Psaumes : « La terre, en hériteront Mes serviteurs les Justes* » (cf. R. Blachère, *Le Coran*, t. II, p. 301 et note 105). C'est à comparer avec Ps. 37 (36), 3 *(la terre* (sainte) est promise à *ceux qui se fient en Yahweh et font le bien) ;* 9 *(à ceux qui espèrent en Yahweh) ;* 11 *(aux justes* (Bible de Jérusalem), aux *doux*, « *mansueti* » (vulgate et nouveau psautier de Pie XII) ; 22 *(à ceux qui bénissent Yahweh* (Bible de Jérusalem), *à ceux que Yahweh bénit* (nouveau psautier) ; 29 (aux *justes*) ; 34 b *(à ceux qui espèrent en Yahweh et gardent ses voies)*. La variété de ces références à un même psaume dans la variété de leurs traductions montre qu'il s'agit d'un « lieu commun ». Cela est typique de la « référence » coranique.

2. Non moins typique de ce même genre de référence est l'histoire d'Ismaël dans le Coran. La critique l'a mise comme en exergue pour montrer comment le message coranique dépend de la révélation judéo-chrétienne et s'en détache dans le sens d'un prophétisme arabe. Or voici la constatation simple que l'on peut faire au sujet de cette histoire : *il y en a plus dans la Bible au sujet d'Ismaël que dans le Coran*. C'est pour le moins étonnant. La tradition juive contient plus de récits concernant le père des Arabes, son enfantement au désert et la bénédiction accordée à sa descendance, que le Coran n'en aura retenus.



Il est vrai que l'histoire d'Ismaël dans le Coran ne se comprend que par l'ensemble des récits concernant Abraham. C'est en tout cas l'histoire d'Abraham qui se trouve être dans le Coran à l'origine de toute représentation musulmane idéale, la foi religieuse et le nom même de l'Islam et des Musulmans étant reportés dans le Coran au père des croyants. Or voici ce qu'il en est de l'histoire coranique d'Abraham et des rapprochements qui ont été établis entre elle et les données bibliques. Les constatations

En effet, le Prophète se dit « *'ummî* », ce qui veut dire plutôt qu'il ne connaît pas d'Ecriture *révélée* et qu'il a été envoyé à ceux qui n'en possédaient point jusque là. Mais quand même le Prophète aurait su lire, il aura sans doute beaucoup plus *entendu lire*. A supposer en effet qu'il ait eu de nombreux contacts avec les Juifs et les Chrétiens, il aura appris leurs écrits comme les apprend encore aujourd'hui le chrétien oriental ou le juif pieux qui fréquente la synagogue, par l'audition de la lecture publique (liturgique) et de la prédication. Cette remarque n'est qu'une réticence et comme un premier obstacle sur la voie comparative. Pour une méthodologie des rapports entre Bible et Coran, cf. L. Massignon, *Essai sur les origines du Lexique technique de la Mystique musulmane*, Paris, Geuthner, 1922, pp. 35 et ss. ; rééd. Paris, Vrin, 1954 ; cf. aussi J.-M. Abd-el-Jalil, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Paris, Seuil, 1949, note 15, p. 204.

que nous livrons ici en résumé (1), marqueront en outre des possibilités de rapprochement totalement différentes entre la Bible, ses Apocryphes, et les exploitations postérieures des chroniqueurs musulmans, auteurs de « Vies de Prophètes » :

1. Il manque à la présentation coranique de l'histoire d'Abraham les récits *apocryphes*, par ailleurs développés chez les Chroniqueurs, de l'ascension de Nemrod, roi incrédule du jeune Abraham et de sa mort, du séjour d'Abraham en Egypte, de son renvoi d'Agar et d'Ismaël, de ses visites à Ismaël.

2. *Sont relatés sans luxe de détails* (toujours contrairement aux *Chroniqueurs*) les récits encore *apocryphes* de la dispute d'Abraham avec son roi idolâtre, de son supplice par le feu, et de la destruction des idoles de son peuple (tous récits ignorés de la Bible).

3. Ce dernier récit jouit d'ailleurs dans le Coran d'une *présentation toute différente*, ainsi que les nombreux récits des rapports d'Abraham avec son père et son peuple et l'utilisation du récit biblique du sacrifice d'Isaac.

4. Les *autres récits bibliques* utilisés (visite des Anges, destruction de Sodome) ne trouvent dans le Coran que quelques variantes. Mais ils disparaissent peu à peu pour céder la place à des récits parallèles aux apocryphes mais totalement différents ; et finalement à des données *nouvelles* : les traditions concernant la Ka'ba et le Pélerinage. C'est Abraham en effet qui, selon une tradition relatée par le Coran, aura fondé le sanctuaire mekkois et institué le Pèlerinage dont a hérité l'Islam.

Ces constatations peuvent être généralisées, sans bénéfice de vérification, à l'ensemble du Coran :

1. Il y a une différence capitale entre les récits coraniques et les exploitations postérieures des Chroniqueurs, quant à leurs relations respectives aux sources juives et chrétiennes. Autant ceux-là sont brefs, autant les légendes des Chroniqueurs sont développées et leurs dépendances des sources juives ou chrétiennes, manifestes.

2. Il y a une différence capitale dans les rapports respectifs des récits coraniques aux récits bibliques et aux apocryphes :

a) Par rapport aux apocryphes : Le Coran méconnaît un grand nombre de données dont une partie serait pourtant très appropriée à ses schèmes. Parmi celles qu'il rapporte, une partie est proposée par voie de simples mentions ou allusions, une autre revêt une présentation entièrement originale.

b) Par rapport aux récits bibliques : comme pour les apocryphes, méconnaissance d'un grand nombre. Ceux, par contre, qui sont

(1) Cf. *Abraham en Islam*, in *Abraham Père des Croyants*, Paris, Cerf, 1951, pp. 104-120, et l'*Histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam*, sous presse chez Vrin.

utilisés, dénotent un parallélisme assez marqué. Mais des données coraniques indubitablement semblables à des données bibliques, sont irréductibles, terminologiquement et dans leur contenu profond, à celles-ci. Le Coran peut, grâce à des données apocryphes remaniées, opérer le renversement total de la présentation biblique.

3. Enfin par rapport tant à la Bible qu'à ses Apocryphes, le Coran contient des données qui peuvent être considérées soit comme entièrement originales et à part, soit comme des approfondissements ou des appropriations.



Pour illustrer ces dernières propositions, on peut considérer par exemple que le but principal des récits coraniques concernant Abraham est l'exaltation du Monothéisme et c'est là-dessus que le débat s'engage avec les Scripturaires, juifs ou chrétiens, tout autant qu'avec les païens associationnistes. Or les récits de la Genèse semblent caractériser la Révélation faite à Abraham par un autre objet que le Monothéisme, à savoir la Promesse. C'est de toute façon la Promesse qui est l'objet psécifique de la Foi d'Abraham dans le Nouveau Testament *(Gal.* et *Rom.)* Le Coran opérerait donc comme un renversement de la présentation biblique en subordonnant la Promesse au point de vue dogmatique du Monothéisme.

Il en est de même de l'histoire de Moïse. Si, dans la Bible Moïse est surtout le sauveur de son peuple auquel il donne une législation, dans le Coran l'essentiel de sa mission, tant auprès de Pharaon que du peuple d'Israël, consiste à transmettre un message sur Dieu (1).

C'est la ligne générale de toutes les péricopes coraniques concernant les envoyés divins et nous entrons ainsi dans une conception de l'histoire religieuse qui, dans la Bible, est développement dans des actes et dans le Coran, transmission de messages successifs. En partant du même point de vue, on voit que l'Islam comporte une histoire de la Religion, plutôt qu'il n'est lui-même une religion de l'Histoire. Ce point de vue vaut surtout en comparaison du donné biblique. On peut encore dire à ce sujet et d'une manière approchée, que dans la Bible il y a les gestes de Dieu, alors que dans le Coran, il y a la révélation de son Nom qui se transmet d'âge en âge. Cette transmission s'accompagne de gestes parfois terribles, comme le châtiment des impies. Mais cela ne touche pas à la révélation proprement dite. Il n'y a pas en tout

(1) Cf. *Moïse dans le Coran*, in *Moïse, l'homme de l'Alliance*, Paris, Desclée Saint-Jean, 1956, pp. 373-391.

cas une factation en quelque sorte de celle-ci dans et par l'Histoire, pas plus qu'il n'y est question d'un engagement véritable de Dieu avec les hommes, alors que Dieu est proche.

C'est ce qui explique, à notre sens, partiellement tout au moins, telle ou telle différence fondamentale entre le Credo chrétien et le Credo musulman. Le dogme de la Trinité n'est certes pas un produit de l'Histoire. Mais il y a une pédagogie divine dans la révélation de ce mystère, que sous-tend toute une économie, c'est-à-dire une histoire disposée par un Dieu toujours en acte. Cette économie est elle-même révélatrice du mystère divin. Il n'en est pas de même dans le Coran où il semble que la Révélation soit aussi immuable que Dieu est transcendant.

Il convient sans doute, de considérer de la même manière la crucifixion de Jésus qui, selon l'interprétation commune, est niée dans le Coran. Il est précisément intéressant de reconnaître dans cette négation, si elle est établie, une manière de repousser l'intervention de Dieu dans l'Histoire, qui est ici plus qu'un engagement, une défaite. C'est dans la perspective du Coran, comme pour l'esprit sémitique commun, une chose impensable, quand même il ne s'agirait que d'un messager de Dieu.

***

Cela nous amène à une triple conclusion :

1. Si les correspondances textuelles entre la Bible et le Coran sont en somme peu nombreuses ou, quand elles existent, dénotent du côté coranique une interprétation différente des faits et de la doctrine, plutôt donc que de s'employer à comparer des textes ou à découvrir des dépendances, il convient désormais de s'appliquer à montrer les oppositions aussi bien que les ressemblances présentées par ces textes, dans leur ensemble et dans leur contenu. C'est dans ce sens que nous avons ébauché telle ou telle considération de l'histoire d'Abraham et de Moïse. A part les personnages de l'Histoire religieuse, ce travail devrait être étendu aux divers points du message qu'ils ont transmis et à leurs initiatives dans le domaine juridique et liturgique. Le tout demeurera compris dans une conception d'ensemble de l'Histoire religieuse, conception fondamentale pour la compréhension de n'importe quel message se recommandant d'une révélation.

2. Si les correspondances textuelles entre le Coran et les écrits judéo-chrétiens sont en somme peu nombreuses et quand elles existent, marquent des sens divergeants, ne convient-il pas de découvrir ailleurs le conditionnement religieux du Coran à sa naissance ? Il fut un temps où l'on s'acharnait dans certains milieux à vouloir expliquer la Bible par la Bible. Il est évident à l'heure actuelle qu'il faut interroger aussi l'ensemble du monde environnant, inventorier tous les héritages auxquels le message biblique

est apparenté d'une manière ou d'une autre. Il en est de même pour le Coran. Non seulement on ne saurait l'expliquer par lui-même, alors qu'il constitue un tout, mais il faut sans doute abandonner à l'heure actuelle le dessein de l'expliquer par la Bible et l'ensemble des écrits judéo-chrétiens. C'est tout l'environnement sémitique, mais plus spécialement sud-sémitique du Coran, qu'il importe de découvrir. La littérature arabe pré-islamique ne pouvant suffire à la reconnaissance de ce domaine, c'est à l'épigraphie de l'Arabie ancienne qu'il convient de s'adresser (1).

3. Deux correspondances particulières entre la Bible et le Coran nous fixeront dans la perspective exacte de cette recherche nouvelle. A considérer globablement les deux livres sacrés du Judaïsme, du Christianisme et de l'Islam, on peut dire approximativement que le Coran ignore le grand prophétisme d'Israël, Jérémie notamment, et dans le Nouveau Testament, les écrits de Saint Paul. Il les ignore, ou plutôt, il leur est étranger, mais en apportant précisément de son côté des représentations religieuses analogues. On dirait que le message proposé par le prophète mekkois remplit à lui tout seul l'espace que décrit la révélation judéo-chrétienne depuis Osée jusqu'aux Epîtres de la Captivité. Jésus est là, mais comme un moment prophétique semblable à ceux qui l'ont précédé depuis Noé. La révolution religieuse opérée par un Jérémie, cet homme sans lequel, a-t-on pu dire, l'histoire religieuse aurait suivi un autre cours, ne touche pas le message coranique. Bien plus, celui-ci décrit de sa propre veine un cheminement différent.

En fait, ce cheminement est différent depuis les origines, depuis Abraham. L'investigation à travers la nuit du monde arabe avant l'Islam doit confirmer et comme réaliser le dessein de Dieu sur les exclus de la Promesse, pour lesquels il est prophétisé dans la Genèse (16, 1-14 et 21, 8-21). Le dessein part du même point à l'origine et se poursuit parallèlement.

Cela n'enlève pas tout intérêt à une étude comparative de la Bible et du Coran, bien au contraire. Mais au lieu de découvrir des rapports de dépendance plus ou moins attestés, il convient surtout d'examiner l'apparentement de deux voies qui cheminent distinctement à travers un monde demeuré un dans son évolution. Le Coran qui est à la source d'une civilisation encore vivante, permet de découvrir grâce à l'expression littéraire de son message religieux autant qu'à ce message lui-même, le monde longtemps oublié, sinon à jamais enfoui, des peuples de la Bible.

YOUAKIM MOUBARAC.

(1) Cf. *Eléments de bibliographie sud-sémitique*, in *Revue des Etudes Islamiques*, Paris, Geuthner, 1955, pp. 121-176 et G. RYCKMANS, *Les religions arabes préislamiques*, Louvain, 1951.

Notes sur la Cabale et les religions abrahamiques

I

1) La signification originelle du mot Cabale est tradition, réception. Johannes Buxtorf donne dans son dictionnaire hébreu-latin (dont la première édition a paru en 1607 à Londres), l'explication suivante : « Réception (avec l'esprit d'accepter), Cabale, théologie mystique, doctrine transmise et reçue oralement sur ce qui a été *entendu* au sujet de Dieu (c'est ainsi qu'ils s'expriment), et sur le côté secret et mystérieux de la Loi Divine ».

Dans le contexte des idées cabalistiques, il est impossible de séparer Dieu de Sa fonction de créateur du monde. Il s'agit, par conséquent, d'une tradition qui concerne l'ontologie, la cosmologie, la théologie, la métabiologie, l'anthropologie et le droit divin en tant que loi vitale du cosmos et de toutes les créatures que celui-ci renferme.

Cette doctrine est bien antérieure à la Bible, texte écrit. Elle remonte à Adam d'où elle descend, d'une génération à la suivante, par transmission orale, complétée à différentes reprises par des interventions divines ; elle parvient ainsi jusqu'à Noé et à ses trois fils Sem, Cham et Japhet. C'est là que se situe le début de la grande tradition primordiale et universelle qui a fait l'objet de beaucoup d'ouvrages de René Guénon, cf. notamment *Le Roi du Monde* (1).

Mais avant Sem, il ne s'agit pas de la branche spécifiquement sémitique de cette tradition : or le terme de Cabale au sens strict s'applique à la forme *sémitique* de la grande tradition primordiale et universelle qui a ses caractères spécifiques.

(1) Aux Editions Traditionnelles, puis p. ex. *Orient et Occident* (Véga) et *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel* (Véga) ; cf. plus spécialement, en ce qui concerne la tradition hindoue, *Introduction générale à l'Étude des doctrines hindoues* (Véga) et *l'Homme et son devenir selon le Vêdânta* (Editions Traditionnelles) ; en ce qui concerne la tradition extrême-orientale : *La grande Triade* (Revue de la Table Ronde) ; *Le symbolisme de la Croix* (Véga) est particulièrement instructif au point de vue de la comparaison des différentes branches de la grande tradition universelle.

2) La Bible (le Livre) est *essentiellement* un texte écrit. Ce texte ne fait apparition sur terre parmi les hommes qu'à partir de *Moïse*, c'est-à-dire à l'époque de la 26e génération, alors que Noé fait partie de la 10e génération, Abraham de la 20e, Jacob de la 22e.

La Bible renferme des éléments cabalistiques. Cela vaut notamment des récits de la création et de la vision de l'homme céleste d'*Ezéchiel* ; renvoyons encore sommairement au *Cantique des Cantiques* et à *Daniel*. Il existe donc une interpénétration entre la Bible et la Cabale. La Bible donne un code juridique, raconte des parties particulièrement importantes de l'histoire mondiale et contient des prophéties.

Elle donne des indications sur la finalité suprême de l'être ; la Cabale en contient également ; ces deux téléologies se rejoignent, mais accentuent, chacune, des points de vue qui leur sont propres.

3) Lorsque nous parlons de la Bible, nous entendons par là uniquement le canon de l'Ancien Testament, dans la forme qu'il a reçue par les scribes juifs (dont Moïse fut le premier).

Le Nouveau Testament est un document de la plus haute importance dont le caractère surnaturel n'est, à nos yeux, pas douteux ; mais dans l'optique de la Cabale, il n'est pas possible de considérer les deux testaments comme parties d'un même grand livre : entre ces deux testaments *il n'y a pas unité, mais dialogue*, entre eux deux *un drame se déroule, avec participation d'un troisième protagoniste* qui est le Coran. Le Nouveau Testament ne peut se greffer sur l'Ancien Testament comme une suite, que grâce à un ensemble d'interprétations qui voilent la structure du drame au lieu de l'éclaircir.

D'autres difficultés mettent aux prises le Coran avec les deux testaments, avec lesquels il voudrait néanmoins établir un maximum de convergences (cf. p. ex. II, 44-172). Il n'y réussit pas non plus.

Le drame évolue d'une phase à l'autre ; celle qui vient de commencer est prometteuse de péripéties émouvantes.

4) La Cabale est présente aussi dans le Nouveau Testament et dans le Coran. En témoigne notamment, dans le premier, la doctrine du Verbe divin que développe l'Evangile de saint Jean et l'Apocalypse due à ce même apôtre. En témoigne dans le Coran p. ex. le récit sur la création de l'homme (II, 28-32).

5) La doctrine du *Fils* est d'origine cabalistique. Mais l'interprétation de l'idée du Fils prend des formes différentes dans les trois religions abrahamiques : ici est le nœud qui les unit en même temps que la pomme de discorde qui les oppose comme trois sommets d'un triangle : ici est le nœud du drame

qui se déroule en Abraham, et que nous devons tous empêcher de dégénérer en tragédie, jusqu'à la Fin des Temps. (1)

II

1) Le mot Cabale vient d'une racine sémitique composée des trois consonnes : Q-B-L. Analysons ce trigramme pour essayer une seconde approche de notre sujet.

2) La première consonne s'appelle en hébreu *Quôph*, mot qui s'applique au chas d'une aiguille et qui renvoie à un verbe qui signifie aller autour de, entourer, ceindre. Une forme ancienne de ce caractère est (d'autres formes : et) (2). Ce graphisme peut symboliser une tête entourée des deux oreilles, ou aussi l'ouverture de l'oreille avec le conduit ou le nerf auditif ; cette consonne a donc entre autres un rapport avec la fonction auditive et avec l'absorption intérieure de ce qui arrive de l'extérieur, (elle a aussi un rapport avec l'émission vers l'extérieur de ce qui se trouve à l'intérieur, comme dans le mot *quôl*, voix). Cette consonne est donc particulièrement apte à introduire le mot qui veut dire : tradition orale, à suggérer ce qui est émis par une voix et reçu par une oreille (3).

3) La deuxième consonne s'appelle *Béith*, ce qui signifie maison, (donc « ensemble ordonné, stabilisé »), « ce qui est (bien) construit ». La forme ancienne du caractère symbolise bien la maison bâtie autour d'une cour intérieure et enrichie d'une cour attenante, entourée d'un clôture, mais ouverte d'un côté ; tout cela est vu à vol d'oiseau : (forme ancienne).

(1) Gotthold Ephraïm Lessing a consacré à ce thème son drame *Nathan der Weise* où se trouve la parabole des trois anneaux qu'un père lègue à ses trois fils, sans que l'on sache quel anneau est l'original, et quels anneaux ne sont que des doubles : les trois fils sont exhortés à rivaliser pour faire le bien et à démontrer, chacun, par sa façon d'agir, l'authenticité de son anneau.

(2) En ce qui concerne l'*Histoire de l'Écriture,* nous préférons à l'ouvrage de Jacques Février (Editions Payot), bien qu'il soit admirable, l'ouvrage monumental du professeur David Diringer de l'Université de Cambridge : *The Alphabet* (Hutchinson's Scientific and Technical Publications), cf. aussi, de cet auteur, *Staples Alphabet Exhibition* (Staples Press Limited, Londres, 1953).

(3) Il existe aussi un radical Q-SH-B, entendre avec attention, écouter avec zèle.

4) La troisième consonne s'appelle *Lâmed.* Sa forme ancienne révèle sa correspondance avec le mouvement centrifuge et le mouvement centripète : . La doctrine émane de Dieu, c'est un mouvement centrifuge. Elle est reçue par un homme : nous sommes en présence d'un mouvement centripète. Cet homme la retransmet à un autre homme, qui la reçoit à son tour ; l'alternance du mouvement centrifuge et du mouvement centripète s'est répétée.

L'expiration divine fait naître un monde et avec lui l'Homme, qui devient en même temps celui qui reçoit cet univers pour y habiter et pour en jouir, et la doctrine pour s'y orienter et s'y bien comporter.

L'Homme abusant de ce don et éloignant de lui la doctrine divine, éloigne de lui le monde lui-même que Dieu, finalement, pourrait réabsorber par l'inspiration divine.

En faisant appel à ces images empruntées à la tradition hindoue, nous ne nous écartons pas du fond de la vision cabalistique.

Le mot *Lâmed* renvoie au radical majuscule L-M-D qui veut dire apprendre, donc *ad-prehendere*, prendre à soi : nouveau renvoi au mouvement centripète, et, indirectement, au mouvement centrifuge (partant de celui qui enseigne).

5) Le mot Cabale (en orthographe plus correcte Q-B-L-H) signifie, par conséquent, l'ensemble coordonné de la doctrine-du-cosmos, doctrine dont la présence historique repose sur l'émission de la voix et la réception par l'oreille, sur le don divin (originel et réitéré) et l'acceptation humaine, sur l'enseignement divin et l'étude humaine, doctrine qui vise à la circulation des forces vitales entre le « centre » et la périphérie.

La Cabale est donc la doctrine du monde conçu comme un organisme vivant, universel, créé par Dieu et Lui empruntant sa réalité (relative quand on la compare à la Réalité Divine, absolue).

III

1) En complétant la définition de la Cabale selon Buxtorf par l'analyse des trois signes qui forment le radical Q-B-L, nous avons déjà appliqué la méthode cabalistique, nous sommes déjà « en pleine Cabale ».

2) La Cabale enseigne que la création d'un monde commence par une *auto-contraction de l'Etre Divin (Tsîm-Tsoum)*, d'où résulte un vide, autrement dit la possibilité d'un objet qui ne soit pas simplement identique avec Dieu, mais relativement

séparé de Lui. Ensuite a lieu l'*émanation :* des éléments (1) de la réalité divine entrent dans ce vide en se séparant (relativement) de leur origine. Nous sommes en présence de la *préréalité primordiale*, où tout coexiste sans distinction possible (2), puisque toutes les possibilités se neutralisent réciproquement ; c'est l'indifférenciation totale. Cette préréalité originelle s'appelle dans la Genèse *Réshîth*, et c'est dans la *Réshîth* que Dieu a *créé* (quasi *puisé*) (3) le monde (I, I).

3) Le premier mot de la Genèse hébreue est *Be-Réshîth ; be* veut dire « dans ». Le deuxième mot est en hébreu *bârâ* qui veut dire « créa du néant » (quasi « puisa »). Car la préréalité originelle peut être appelée *Néant* puisque toutes les grandeurs s'y neutralisent, comme les forces de deux hommes qui tirent, chacun, la même corde, mais en sens opposé : celle-ci reste ainsi immobile.

4) L'émanation divine appelée en hébreu *Atsilouth* ou, littéralement traduit, « mise de côté », est donc suivie de la *création du Néant* ou *Berîâh*, nom qui correspond au verbe *Bârâ.* La différenciation commence : les essences principales se constituent et mettent en branle la grande dialectique universelle, basée sur le rythme de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse (4). Les êtres catégoriaux (espace-temps, substance, causalité etc.) deviennent actuels, et le *Point Originel* se déplie : le *Jota* s'effrite (dans le « i » le point est l'essentiel) et les 22 signes sacrés de l'alphabet originel commencent à vivre (le Règne de la Qualité), en même temps que les 10 premiers nombres (principe et base du Règne de la Quantité).

5) A ce moment Dieu devient artiste. Il possède un outillage. Comme avec des ciseaux et des couteaux de formes variées, il commence à sculpter et à dessiner. Se servant de l'arsenal des formes élémentaires (les 22 caractères) et des rythmes élémentaires (les 10 nombres), (rythme et nombre sont la même chose, la langue grecque nous l'enseigne), Dieu crée le Règne

(1) Faute d'un mot vraiment adéquat pour désigner ce qui en Dieu serait plutôt manifestable, en opposition avec ce qui le serait moins ou serait radicalement non-manifestable, nous avons parlé « d'éléments », mais en nous rendant compte de l'inadéquance du terme.

(2) En ce qui concerne la préréalité non-différenciée, cf. (outre Plotin, Nicolas de Cues, etc...), notamment Oskar Goldberg, *Die Wirklichkeit der Hebräer (La réalité hébraïque)* (David, Berlin, 1925) et René Guénon, *Les états multiples de l'être* (Véga).

(3) Le radical hébreu B - R - A (créer à partir du néant), et le radical B - A - R (puiser) sont, réciproquement, des anagrammes.

(4) Sur l'origine cabalistique de la dialectique hégélienne, cf. Robert Minder, *« Herrlichkeit » chez Hegel ou Le Monde des pères souabes* dans *Études Germaniques* 1951, pp. 275 sqq.

des Formes (des types, des universaux), autrement dit « l'endroit invisible », selon Platon. Cet acte créateur s'appelle *Yetsîrâh* (ou *création des formes)* dont il est question dans un texte (lamentablement malmené par les traducteurs) : *Ssépher Yetsîrâh* ou Livre de la Création des Formes, traditionnellement attribué au patriarche Abraham qui, bien entendu, ne l'a jamais noté par écrit, mais transmis uniquement par la voie orale.

6) Nous avons mis la consonne *Lâmed* en rapport avec les mouvements centrifuge et centripète (tourbillon, spirale) ; or chaque caractère correspond à une forme-mouvement-élémentaire, par exemple le *Méim* au mouvement ondulatoire, fait dont les élèves attentifs de l'école primaire pourraient toujours s'apercevoir : le *m* minuscule de l'écriture cursive latine conserve encore bien le souvenir de la vieille forme nord-sémitique .

Autre exemple : le *shîn* dont une forme ancienne est : , graphisme qui, ayant décrit un demi-retournement, a donné le Σ grec et dont la stylisation classique est , symbolise le feu, le mouvement des courants énergétiques partant d'un point, soit expansivement, soit en convergence vers un point de ralliement.

7) Le nom hébreu du soleil *Shémèsh* est formé par 2 *Shîn* placés avant et après un *Méim :* le soleil irradie des énergies qui se répandent par un mouvement ondulatoire ; d'autre part il attire les regards, les pensées et les sentiments de tout ce qui vit sur terre. L'exemple du mot *Shèmèsh* doit illustrer, pour nous, la doctrine cabalistique du langage : un mot est, en tant que réunion de plusieurs caractères, la préfiguration d'une *chose*, chaque chose présentant une forme dérivée de la combinaison et due à la compénétration de plusieurs formes élémentaires (1).

8) Il suit de là que le mot vivant ou *Verbe*, crée la chose qu'il désigne : c'est la magie du mot prononcé et du mot écrit.

(1) Les auteurs qui tiennent compte de cette vérité traditionnelle sont rares. Il serait injuste de ne pas souligner, à ce propos, le grand mérite de l'ouvrage d'Elijahu Rosch-Pinnah (Ernst Ettisch) *Hebraeisch, ein uraltes Hieroglyphensystem (La langue hébraïque, très ancien système d'hiéroglyphes)* (Transocean and Palestine Ltd., Tel Aviv, 1951), bien que nous soyons loin d'être d'accord, en ce qui concerne de très nombreux et de très importants détails : le grand défaut de l'ouvrage est l'absence du

En hébreu, le vocable *dâbhâr* désigne la notion d'un *mot* et la notion d'une *chose.*

Analysons le radical de ce mot-clé : D-B-R. Sa première lettre, *Dâleth*, désigne la porte, l'entrée, notons des formes anciennes : ou . Il s'agit ici d'une porte entre le règne de la virtualité et le règne de l'actualité. Nous connaissons déjà *Béith*, maison, construction, idée qui implique celle d'un ensemble coordonné de plusieurs éléments. La dernière consonne *Réish* désigne les idées de tête, commencement, principe, origine (, forme ancienne). Le *mot* est donc la porte qui ouvre le plan de l'actualité à un ensemble coordonné, constitué par plusieurs facteurs élémentaires, ensemble dont il est le principe et l'origine dynamique. Le mot (prononcé ou écrit) est à la chose, ce qu'est le patron et la main du tailleur à la robe. L'analogie entre le mot et la chose va de soi dans chaque langue sacrée, et tout particulièrement dans la langue hébraïque, langue de la Création de l'Univers.

9) La poétique de Stéphane Mallarmé est d'essence cabalistique. Il dit d'ailleurs de son sonnet en yx que sa lecture doit provoquer une impression cabalistique (1). Dans son livre sur les mots anglais il applique la méthode cabalistique à l'explication du vocabulaire anglais (nous ne voulons pas critiquer le détail de ce travail ; nous nous bornons à signaler le style de la pensée qu'il manifeste).

IV

1) Le développement de la théorie de la création des formes et des choses nous a permis de présenter un élément capital de la doctrine cabalistique : l'alphabet relève de la révélation. Car l'écriture et le langage *précèdent* la Création et l'Histoire. Dans une langue sacrée, rien n'est arbitraire, tout est lié par d'innombrables analogies avec la Réalité et la Vérité ; Ecriture,

recours à la littérature cabalistique à proprement parler ; tout en tâchant de dépasser le scientisme il lui reste encore largement tributaire ; tout en faisant un effort d'imagination, relativement très grand, il reste encore trop emprisonné dans les couches ontologiques accessibles à l'expérience sensorielle ordinaire.

(1) Lettre de juillet 1868 à Cazalis, reproduite dans Guy Michaud, *Message poétique de Symbolisme,* (Nizet 1947, vol. I, pp. 183-4).

Mathématiques, Langage, Musique, Plastique d'une part, les choses de l'autre, sont *co-nées* (Claudel) (1).

2) L'emploi d'une langue sacrée dans des conditions spéciales, décrites par les traditions diverses, n'est pas un geste vain, mais engage la responsabilité de celui qui parle ou écrit, parce que la parole devient alors cause efficiente (2) ; elle devient même cosmogénétique quand elle est

LANCÉE DANS DES CIRCONSTANCES ÉTERNELLES

à partir

D'UN COMPTE TOTAL EN FORMATION

veillant,

doutant,

roulant,

brillant et méditant.

Il suit de là que le Pouvoir de la Parole ne doit être déclenché que lorsque celle-ci pourra

s'arrêter à quelque point dernier qui le sacre (3).

3) Après la création des formes, des types (prototypes, archétypes, deutérotypes, etc.), il s'agit de créer les êtres et choses individuelles — après l'endroit invisible, la Divinité-Qui-Se-Manifeste a créé l'Univers visible, perceptible. Au cours de ce processus l'âme supérieure, étincelle divine, s'enveloppe de l'esprit et du corps subtil (les termes hébreux correspondants sont *neshâmâh*, *rouahh*, *nèphèsh)* ; après la consommation du fruit défendu au Paradis, elle reçoit encore l'enveloppe grossière (gouph ou bâssâr) que la Genèse appelle « vêtement de cuir » (III, 21).

Le « point dernier », c'est la création des êtres individuels qui participent des types ; cette partie du *Grand Œuvre* s'appelle *Assîyâh (confection)*.

Mais comme « point dernier » ce n'est que du provisoire. La création continue toujours : le « point dernier » qui sacre le

(1) Cf. les citations dans le chapitre sur Claudel chez Guy Michaud (op. cit., vol. III les pp. 609-623 ; sur la *Correspondance des Arts*, reliés entre eux par ce qui résulte de *L'Abstraction sentimentale*, cf. les deux ouvrages, ainsi nommés, de mon maître Etienne Souriau (le premier parut chez Flammarion, le deuxième, en 2e édition, aux P. U. F.) ; sur la pensée analogique cf. aussi René Daumal, *Le Mont analogue* (éditions Gallimard).

(2) Cf. Oscar Goldberg, op. cit., pp. 23-30.

(3) Le sujet *grammatical* des ces participes est *le compte total en formation* — nous suivons ici l'analyse syntaxique de M. Gardner Davies, cf. son excellent travail *Vers une explication rationnelle du Coup de Dés — essai d'exégèse mallarméenne* (avec une préface de Henri Mondor), éd. J. Corti, Paris 1953, p. 206. — Le sujet *logique* est le Sur-Esprit où le *compte total* a lieu.

« compte total en formation » et le Pouvoir de la Parole est situé dans l'echatologie : il s'agit de la stabilisation de l'Organisme Cosmique dans un état de Plénitude harmonisée relevant de *Tiph'èrèth* (on traduit, le plus souvent, ce mot par un terme trop faible, *beauté)*, qui conditionne la *Perfection sans abandon de la Différenciation* ou *Paix (Shâlôm)*, c'est-à-dire le *Salut*.

4) La route qui mène jusque là, est dialectique. L'*Arbre de Vie* comporte une branche droite, mâle, instance généreuse qui pose, donne et pardonne ; une branche gauche, femelle, instance raisonnable, rationnelle, qui oppose et compose, instance de l'intégration organique de toutes les données ; et le tronc moyen, pré- et bi-sexuel, instance de la *com-préhension* la plus vaste et la plus profonde, racine et couronne sans qu'on puisse vraiment distinguer ces deux aspects, instance de la synthèse ultime, universelle, béatifiante, conduisant vers Ce - qui - est - au-delà - de - la - différenciation - et - de - l'indifférenciation.

5) L'Arbre de Vie du Paradis est ainsi une réplique de l'Etre Manifesté tout court. Il manifeste un schéma qui se retrouve à plusieurs niveaux cosmologiques et ontologiques ; il comporte aussi, à l'intérieur de lui-même, une stratification, une hiérarchie de niveaux — on peut y distinguer ce qui correspond à une tête, à un thorax, à un abdomen avec un sexe, et aux quatre extrémités. Cet arbre, appelé aussi *Arbre des Sséphîroth*, implique, partant, le *schéma de l'Homme* qui est un reflet de quelque chose en *Dieu-le-Manifestant-et-Manifesté*.

6) Autrement dit, ce schéma est le *type du « Fils »*, révélé à Ezéchiel qui a vu, au-delà des sphères célestes, l'*Adam Quadmôn* (l'Homme Originel) dont l'*Adam Rishôn* (l'*Homme Premier* (du Paradis) ne fut que la réplique terrestre. Dans l'*Adam Rishôn* toutes les âmes humaines ont, une première fois, été incarnées (1). C'est lui qui est le *Fils* issu de Dieu ; il n'est pas Dieu, mais créature, semblable à Dieu.

7) Lorsqu'il s'éparpille en races, peuples, tribus, familles et individus, certains individus ont le pouvoir de *re-présentation* de l'ensemble. Le Ier Livre des Chroniques commence par l'énumération du début de la série privilégiée.

8) Abraham fut le vingtième de ces hommes distingués. A qui échut la succession ? A Ismaël, ou à Esaü, ou à Jacob ? Qui, parmi ces trois ancêtres de trois religions, a hérité de la fonction de Grand Pontife (celle-ci revient de droit au « Représentant » du « Fils ») ? Ismaël (frère d'Isaac, oncle d'Esaü et de Jacob) et Esaü (frère jumeau de Jacob), ont-ils été sacrifiés

(1) Cf. Oskar Goldberg, op. cit., p. 34.

comme Isaac et ont-ils pu annuler la faute d'Adam-Eve... ou bien Isaac a-t-il annulé cette faute de façon exhaustive (dans la mesure où l'expiation par un re-présentant qui se substitue à d'autres est possible) ? Quels ont pu être les effets précis de pareils actes expiatoires ?

Voici l'objet de la Querelle des Trois Livres.

9) Cette querelle a été aggravée par la décision du Concile de Nicée, qui a supprimé le Jota différenciant ὅμοιος : semblable, d'avec ὁμός : égal. Le *Fils*, est-il de *même* nature que Dieu, ou d'une nature seulement *semblable* ? Le Christ, *re-présente*, voire *présente-t-il* le *Fils* (1re controverse) et possède-t-il l'égalité de nature avec Dieu (2e controverse, l'*égalité complète* avec Dieu étant regardée comme impensable par l'Islam et le Judaïsme) ?

10) Nous ne devons pas passer sous silence une 3e controverse : Le Verbe Divin a-t-il eu à se faire chair sous la forme d'un Dieu-Homme ? Ou n'est-il qu'un outil de Dieu dont Il se sert pour Se manifester ? Ici saint Jean contredit la tradition juive qui a transmis jusqu'à notre époque *et* la Cabale *et* simultanément, à travers une même chaîne de maîtres, (1) le fond d'idées contenu dans les Talmouds, centrés sur la pratique de la Loi.

Selon la Cabale et l'exégèse juives le *Re-présentant* souffrant du *Fils* (Isaïe chap. LIII) est *Israël comme entité collective* ; mais malgré ses liens étroits et spéciaux avec Dieu et le Verbe Divin, Israël reste créature. Le Verbe Divin est présent dans toute la Création, encore qu'il se soit cristallisé d'une façon particulièrement dense dans les 304.805 caractères, groupés *ne varietur*, qui forment les Cinq Livres de Moïse (la *Thorah* ou Doctrine (par excellence) (2), le Pentateuque).

V

Le fond d'idées théologiques et cosmologiques, commun aux trois religions abrahamiques, est essentiellement cabalistique. La Cabale peut leur servir de plate-forme de rencontre

(1) Cf. Oskar Goldberg, *Maïmonides, Kritik der jüdischen Glaubenslehre (Maïmonide, critique de la théologie juive)*, (Glanz, Vienne 1935), p. 90.

(2) Cf. Fraenkel, *La carte d'identité de Dieu* dans la revue *Yéchouroun* (Strasbourg), numéro d'août-septembre 1946, où est résumé aussi le travail fondamental d'Oskar Goldberg sur *le Pentateuque et sa structure arithmétique* (1908, introuvable). Goldberg a, heureusement, publié encore dans la *Revue Juive de Genève*, année 1947 : *Das Zahlengebäude des Pentateuch (Le Pentateuque, construction de nombres)*, paru aussi comme tirage à part.

et de trait d'union (1), alors qu'il ne sert à rien de nier ou de minimiser l'antagonisme (partiel) des trois Grands Livres.

Cependant, dans nos rapports quotidiens, l'Amour fraternel doit être plus fort que cet antagoniste ; or l'étude *sérieuse* de la Cabale peut renforcer l'amour. Nous déplorons que cette étude soit, de nos jours, trop négligée.

ERNEST FRAENKEL.

(1) A qui veut se rapprocher de la Cabale, nous recommandons, en dehors des ouvrages déjà cités, l'anthologie du *Zohar* en allemand par Müller (Glanz, Vienne), les deux volumes de Paul Vulliaud *La Cabale Juive* et le chapitre sur l'origine du Langage dans *Gegen die Dichtung* d'Erich Unger (Meiner, Leipzig, 1925). Sur la cosmologie, les travaux cités d'Oskar Goldberg sont fondamentaux. (Nous ne sommes pas d'accord avec cet auteur, en ce qu'il oppose trop fort la téléologie de la Cabale et celle de la Thorah, qui, finalement, fusionnent).

La Cabale travaille pour le rassemblement de toutes les branches de la « Tradition » et de toutes les forces spirituelles, elle est universaliste ; cf. aussi la notion de Yihhoud (unification, constitution de la personne mondiale) qu'Oskar Goldberg a exposée dans son travail sur Maïmonide (cité plus haut, note 12), p. 100, en note. La notion cabalistique de Yihhoud est l'expression dynamique, téléologique, de la même conception fondamentale dont on trouve chez Plotin l'expression statique, cosmologique dans un passage, sur lequel Robert Amadou a, récemment, attiré notre attention (cf. *Astrologia perennis*, dans la revue *La Tour Saint-Jacques*, fasc. 4, pp. 129 sqq) : « Cet univers est un animal unique qui contient tous les autres animaux » (Ennéades IV, 4, 32) (et qui est sorti de l'*Œuf du Monde* dont il est souvent question chez Guénon).

La Bible au XIIe siècle.

Nulle époque autant que le moyen âge n'a suivi avec une diligence plus grande le conseil donné par saint Jean : « scruter l'Ecriture » (V, 39). C'est pourquoi la Bible constitue le climat médiéval. En effet, pour les hommes du moyen âge, la parole divine est partout présente, et son clavier est universel. Elle gît dans le cœur de l'homme et elle s'exprime sur la pierre. Aussi n'est-elle pas seulement le privilège du moine lettré ; le paysan, en labourant sa terre, la côtoie sans cesse sur les rives de la Loire, dans la Bourgogne, le Poitou, l'Ile de France. Aucun lieu n'en est privé dans la vieille Europe médiévale.

Toutes les *Ecritures* sont sacrées, car elles expriment les grandes lois universelles qui régissent aussi bien la vie de l'homme que celle du cosmos. Rien ne leur échappe, qu'il s'agisse de la science ou de l'art, de l'homme ou de l'animal, du rythme de la vie quotidienne ou du folklore. Les pierres sont vivantes, la faune, la flore, l'homme aussi, car tout est relié à ces sources de vie. L'univers entier respire dans une parfaite unité. On sait combien la civilisation médiévale est religieuse. Mais la religion n'est pas juxtaposée à la vie de l'homme, elle la pénètre, mieux encore, elle l'anime.

Nous avons de la peine aujourd'hui à comprendre l'homme médiéval dans son aspect spirituel, car nous vivons volontiers dans un état d'extériorité, alors que l'univers religieux médiéval se concentre, au contraire, dans un régime d'intériorité pure, de méditation, de recueillement, de primat donné à la contemplation, dont la vie monastique est la forme achevée. A cet égard, le XIIe siècle, avec sa « renaissance » et la création de nombreux monastères est significatif.

L'intensité religieuse de cette époque est liée au fond biblique sur lequel ce siècle se dessine ; et la présence, qui rend cet univers vivant, depuis l'homme jusqu'au rocher et l'insecte, réside dans la parole de Dieu, c'est-à-dire dans l'*Ecriture* qui constitue pour l'homme médiéval, une sève aussi réelle, aussi vivante que le sang qui court dans ses veines et le fait exister. On pourrait parler, à propos de l'homme médiéval, d'un état de *consonance* avec l'*Ecriture*. Cet amour de l'Ecriture Sainte crée un sentiment d'exaltation qu'E. Gilson a très exactement nommé

un « optimisme chrétien ». Son écho résonne dans tout l'univers médiéval. Ainsi c'est la parole de Dieu, partout vivante, qui confère à l'époque romane sa joie profonde et son amour de la beauté.

Enseignement de la Bible et méditation de l'Ecriture.

Au moyen âge et en particulier au XIIe siècle, l'enseignement théologique donné dans les écoles monastiques et épiscopales est essentiellement scripturaire. « Les arts libéraux ont pour fonction d'ouvrir l'esprit », dira Hugues de Saint-Victor qui, pour montrer l'importance de l'Ecriture, écrira : *cathedra doctoris sacra Scriptura est.* La *lectio* permet de connaître les livres bibliques dont la *meditatio* saisit la réalité profonde ; la *disputatio* et la *predicatio* répondent à leur fonction propre, qui est d'examiner les différents aspects d'un même texte et de les présenter à autrui. En raison de la place et du rôle de l'*Ecriture* dans la formation scolaire, Alcuin avait déjà souligné sa prééminence en disant : *culmen scripturarium.* L'Ecriture Sainte, désignée sous le nom de *divina auctoritas, sacra pagina, lectio divina,* est interprétée dans une fidélité très grande aux Pères grecs et latins. Les principes d'exégèse présentés par saint Augustin jouissent d'un immense crédit. Des sens divers sont envisagés : littéral, spirituel, historique, allégorique, analogique, tropologique. Un même texte peut être examiné sous son aspect charnel ou spirituel. Ainsi les débutants dans la voie de la perfection donneront des interprétations non seulement différentes, mais contraires à celles des parfaits. D'où parfois les querelles acerbes, voire venimeuses, qui opposent les théologiens entre eux. Le sens mystique apparaît plus important que le sens littéral. Il s'agit moins de replacer un texte dans son cadre contemporain que de provoquer, par lui, un perfectionnement de l'âme. Saint Bernard montrera, à propos du *Cantique des Cantiques,* qu'il importe non de présenter des mots, mais de faire naître des sentiments dans le cœur (2). Pierre de Celle voudrait, à l'égard de la Bible, rendre ses amis à la fois *lectores* et *dilectores* (3). Ce qui importe, c'est édifier. Mais l'édification n'est pas ici synonyme de la dévotion au sens moderne du mot. L'important est de pénétrer par le don d'intelligence dans l'ordre des essences, voilé par les mots. Guillaume de Saint-Thierry fera allusion à ce don d'intelligence de l'*Ecriture* qui permet en quelque sorte de toucher par la « main de l'expé-

(1) Voir sur cette question G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La Renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement,* Paris-Ottawa 1933.
(2) Voir sur l'importance de la Bible, P. Dumontier, *Saint Bernard et la Bible,* Paris 1953.
(3). Cf. J. Leclercq, *La spiritualité de Pierre de Celle,* Paris 1946, p. 68.

rience » *(manus experientiae)*, la signification profonde de la parole de Dieu *(De natura et dignitate amoris)*. Cette attention données à l'*Ecriture*, nous la trouvons dans les nombreux commentaires des ouvrages de la Bible composés par les auteurs médiévaux (1). Outre ces interprétations, les divers traités sur l'amour de Dieu, la foi, les sermons, les méditations sont bibliques. Non seulement les écrivains s'inspirent de l'*Ecriture*, mais leur pensée en est tellement imprégnée qu'il est difficile de distinguer à travers elle ce qui provient de leur esprit propre et ce qu'inspire le texte sacré.

En dehors de l'art de la connaissance de Dieu, des sciences qui s'y rapportent ou y donnent accès, il n'existe — diront des auteurs austères — que déplorable curiosité ! Saint Bernard dénoncera avec véhémence cette curiosité qu'il qualifie non seulement de vaine *(vana curiositas)*, mais encore d'infâme *(turpis curiositas)*. Assimilant les philosophes aux hérétiques, il dira que l'intelligence ne possède pas chez les uns et les autres sa véritable pureté et vérité (Sermon XLI, 1 sur le Cantique des Cantiques) ; cependant, chaque science peut conduire à Dieu, elle est intermédiaire, échelon plus ou moins rapproché de son but.

Toute connaissance repose sur la parole de Dieu. C'est là son point d'appui, on pourrait dire sa pierre d'angle. Et cette parole apprend à l'homme qu'il a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (Genèse I, 27). Pour scruter l'univers et saisir Dieu, le méditatif devra nécessairement se connaître lui-même. D'où l'invitation constante que reçoit l'homme médiéval : se connaître afin de pouvoir s'intégrer dans l'univers et répondre à son destin. Et pour mieux se consacrer à cette double connaissance de soi et de Dieu, des hommes épris d'absolu s'éloignent du monde afin de pouvoir librement se consacrer à l'étude et à la contemplation de l'*Ecriture*. Ils peuplent les monastères bénédictins, clunisiens, cisterciens, et se retirent dans les déserts de la Chartreuse. La vie monastique, si fervente au moyen âge, se situe à l'intérieur même de la pensée biblique.

Cette pensée biblique va exercer son influence grâce à la méditation constante du texte de l'*Ecriture*. Celle-ci se distingue difficilement de la prière. Elle lui est apparentée, non sur le plan de la demande, mais dans l'ordre de l'effusion du cœur. C'est l'œuvre de Dieu par excellence ; l'*Opus Dei*, au sens de la Règle de Saint Benoît, se poursuit au delà de la récitation de l'office religieux, et ne s'arrête jamais ; quand les lèvres sont closes, le cœur médite. Cette méditation se manifeste à son point ultime comme une expérience de Dieu, mais une expérience privée de toute forme, car

(1) Voir à ce propos le relevé des commentaires par P.-C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris 1944.

elle se présente au moment même où la méditation cesse. L'activité de l'orant est rompue, dès que l'activité de Dieu survient. L'homme alors prend conscience de l'énergie divine qui se répand en lui et le modifie tout entier. Et cette expérience de Dieu produit en lui une joie indicible. De ce bonheur mystérieux, d'ailleurs intraduisible, bien des ouvrages médiévaux essaient de témoigner. A travers les mots, on pourrait dire malgré ceux-ci, le lecteur de ces textes, peut deviner la présence d'une expérience insaisissable pour celui qui n'en est pas le lieu. Dans cet ordre les commentaires du *Cantique des Cantiques*, si nombreux au moyen âge, sont précieux. Il ne s'agit plus d'exégèse, mais d'une expérience consciente de la présence divine, exprimée par la parole de l'*Ecriture*. saint Bernard fait allusion à la voix qui indique une présence qu'elle fait reconnaître. Or l'Esprit possède sa propre voix. Citant saint Jean (III, 8) l' « esprit souffle où il veut, et tu entends sa voix et tu ne sais ni d'où elle vient ni où elle va », il montrera comment cette voix peut être reconnue (Sermon LIX, 6 sur le Cantique des Cantiques).

La méditation du texte biblique chez les grands auteurs médiévaux est semblable à une prise de contact, à une tentative de dialogue. Le texte de l'Ecriture est une flamme qui transmet sa lumière et sa chaleur. Cette flamme embrase l'être, elle le consumerait si la méditation qu'amorce l'union avec le divin se poursuivait au delà d'une certaine mesure. Le mystique n'est pas capable de la supporter en raison de sa propre limite signifiée par sa puissance de réception et, pourrait-on dire, par sa propre contenance. La parole de Dieu est incisive comme la fine pointe d'une épée. Ce glaive de la parole, le Christ de l'Apocalypse le tient entre ses lèvres dans un vitrail de Bourges, au tympan de l'église de La Lande de Cubzac. La parole de Dieu s'insère, dit le texte biblique, entre les jointures et la moelle ; « elle pénètre jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit » (cf. Hebr. IV, 12). Pour les mystiques médiévaux, le Verbe est-il présent, il projette sa lumière. Tandis que son absence se traduit par une nuit, marquée par l'attente anxieuse de l'aurore. L'*Evangile* recommandant la veille et la vigilance, désigne cet état de l'attention qui permet de discerner les signes avant-coureurs du retour de la grâce. Ainsi le moine poète décrit dans le poème *Jesu dulcis memoria*, la suavité de la rencontre et la détresse qui s'empare de l'âme quand la présence divine s'efface.

Rien de mécanique dans une telle méditation, elle apparaît aussi spontanée que la respiration à laquelle d'ailleurs les auteurs de la *Philocalie* la reliaient intimement dans la prière du cœur (1). C'est toujours, pour les auteurs médiévaux, l'entrée dans le

(1) Cf. E. Kadloubovsky et G. E. H. Palmer, *Writings from the Philokalia on prayer of the heart*, London 1951.

royaume intérieur qui désigne le jardin secret, l'oasis arrosée par les fleuves d'eau vive, symbolisant les paroles de l'*Ecriture*. Les moines du moyen âge interrogent non seulement chaque verset mais le moindre mot constitue pour eux un trésor enfoui qu'il importe de faire affleurer dans la conscience. Chacun se nourrit suivant la densité de sa faim de Dieu et l'adhésion de son être à une parole qu'il juge inépuisable.

Dans cette méditation de l'Ecriture, des états différents de l'être se succèdent : purification de la mémoire, conversation de l'esprit avec Dieu, élans de tendresse, aveux de l'indignité personnelle, silence absolu qui se place au sommet du dialogue. Ce sont là autant d'étapes ascensionnelles. Le texte biblique devient une échelle reliant l'homme à son Dieu. Suivant la grâce qui visite l'homme, le texte de l'*Ecriture* se laisse saisir et donne son fruit. Ainsi la parole biblique devient semblable à une visite de Dieu. Le Verbe se fait ange et annonce que Dieu va naître dans l'âme ou mieux que Dieu est déjà né. Saint Bernard parle de l'homme qui enfante Dieu. Ainsi Dieu habite l'âme par sa parole et cette parole se fait chair.

La méditation de l'Ecriture sacrée produit dans l'être une sorte d'alchimie. L'esprit se fixe sur une parole du texte ; peu à peu les distractions, qui sont autant d'appels vers l'extériorité, disparaissent, l'attention devient vigilante, l'amour, le désir de connaître sont autant d'instruments efficaces ; la parole de Dieu livre son secret. Le mot est dépassé, on pourrait dire qu'il s'émiette, telle une coque d'amande fendue, quand le noyau apparaît. Le texte est alors savouré et devient la substance de l'être qu'il transforme. Le contemplatif est ainsi introduit d'une façon passagère dans un état situé au delà de la durée et du temps. Des lueurs d'éternité le traversent. La parole sacrée opère en lui une initiation. La fonction de toute *Ecriture* n'est-elle pas d'initier ?

Présence de la Parole de Dieu.

Le sens religieux qui caractérise le moyen âge tout entier tient à la réalité de sa foi en l'Ecriture ; une foi qui, selon l'expression de saint Anselme de Cantorbery, cherche l'intelligence *(fides quaerens intellectum)*. Dans la vie de l'homme médiéval, la foi est en même temps son point de départ et son point d'arrivée. Dieu parle et l'homme l'écoute. Dieu ne s'est pas exprimé une fois pour toutes. Le Christ n'épuise pas sa parole. Le Verbe poursuit son œuvre dans le cœur de l'homme. Rien n'échappe à Dieu, rien non plus ne se dérobe à la foi. Tout devient motif, à travers la foi, de rencontre avec Dieu, d'amour de Dieu et de l'univers. La réalité divine est universelle, Dieu est le Maître du monde. C'est l'*Ecriture* qui apprend à l'homme médiéval la royauté de

Dieu. « Le Seigneur règne », dit le Psaume XCIII. Ce règne divin, l'homme le contemple sur les portails de Bourges, Nevers, Sauveterre ; il voit le Christ de la Pentecôte à Vézelay, sous les traits d'un monarque oriental à Moissac. La royauté du Christ donne à l'homme médiéval le sens de l'unité cosmique. Cette unité vivante apparaît palpable au tympan d'Autun, où les justes, animés par un même mouvement, se serrent les uns contre les autres. L'ordre universel régi par Dieu, que saint Augustin a particulièrement commenté, est la conséquence de la parole de Dieu et toute l'Ecriture l'exprime pour l'homme médiéval, car chacun se doit d'occuper sa place, son rang qui lui est propre. Cette ordonnance temporelle n'est qu'une des prémices de l'ordonnance céleste.

Toute l'histoire de Dieu et toute l'histoire de l'homme sont vivantes non seulement dans la Bible mais encore sur la pierre. L'illettré lui-même peut avoir conscience de son passé et de son présent. Ainsi le récit de la Genèse est décrit avec minutie dans ses diverses phases. Les différents épisodes bibliques sont représentés dans les églises romanes. L'Ancien et le Nouveau Testaments, inscrits sur la pierre, offrent un enseignement pour tous, mais les hommes du moyen âge ne regardaient pas ces sculptures comme des pièces de musée, ils en tiraient un enseignement personnel, car pour eux la parole gravée sur la pierre trouvait un écho dans leur esprit.

La Bible est encore vivante dans la musique grégorienne. Les neumes avec leurs modulations font ressortir l'essentiel d'un texte qu'une simple lecture ne saurait percevoir. Le moine chante-t-il l'*Alleluia* de Pâques, il peut être jeté dans l'extase. C'est moins le son qui réjouit l'âme que le sens du texte devenu audible dans le cœur grâce à la musique. Le texte biblique aidera aussi à mourir. Au moyen âge, la mort n'inspire pas de répulsion, car la vie et la mort ne sont pas en opposition. L'aspect macabre et redoutable surviendra plus tard, en même temps que les *Mater dolorosa*. Certes il y a le jugement, la balance que tient l'ange et qui pèse les bonnes et mauvaises actions, et toutes les imageries avec les démons grimaçants ; mais l'homme médiéval est tellement enté dans le royaume de Dieu qu'il en fait déjà partie durant son existence, et la mort met seulement fin à l'exil de son pèlerinage terrestre. C'est pourquoi au XIIIe siècle, saint François d'Assise pourra nommer la mort « ma sœur ». On raconte qu'un jour de l'Ascension, Bède le Vénérable (VIIIe siècle) sentant sa mort prochaine, voulut participer à la liturgie des Vêpres, il chanta l'antienne du Magnificat : « O Roi de gloire » *(O Rex gloriae)* ; son épuisement l'empêchant de suivre le mouvement ascendant du thème musical, il dut s'arrêter au mot *ascendisti*. Il pleura, non par crainte de la mort, mais parce que son manque de souffle

lui rendait impossible de célébrer par sa voix l'ascension du Christ ; cependant il reprit la phrase finale du *Gloria Patri* et mourut en l'achevant.

Tout l'univers est inclus dans ce chant médiéval grégorien : la lumière du Christ comparée à celle du soleil, les ténèbres de la nuit évoquées à propos du péché. Le roucoulement de la tourterelle qui se fait entendre sur la terre au moment du printemps (cf. *Cantique des Cantiques* II. 12), à qui Dieu donne un nid (Ps. LXXXIV, 3), est signifié par le texte, mais la suavité de son chant est exprimée dans la musique.

La poésie médiévale est aussi entièrement liée à la Bible, on pourrait même ajouter que c'est la poésie biblique qui en grande partie l'inspire, qu'il s'agisse de créations liturgiques, d'épopées chantées, de romans en vers ou en prose, des jeux et des mystères qui constituent le théâtre de l'époque. Les hommes du moyen âge ne connaissaient guère le grec, moins encore l'hébreu, mais ils percevaient, par une sorte d'intuition aiguë, le rythme de la pensée biblique, sorte de mouvement mystérieux que l'on retrouve d'ailleurs dans toute *Ecriture* sacrée.

L'univers médiéval, suspendu à Dieu, est semblable à un miroir dans lequel l'homme découvre les vestiges du visage de son Créateur. Cette nature créée lui semble invisiblement mue ; elle naît, meurt et renaît suivant les saisons, donne ses fleurs et ses fruits avec ordonnance ; c'est pour elle une façon d'obéir et de rendre gloire à son Créateur. Rien n'échappe à cet esprit de louange essentiellement biblique, et qui exprime la filiation, la parenté entre la créature et son créateur. Des légendes médiévales nous parlent d'oiseaux participant à l'office liturgique ou interrompant leur chant durant les moments les plus solennels. Le vent lui-même, qui annonçait le passage de Dieu pour Elie, reste fidèle à sa vocation : il transporte le pollen, c'est-à-dire la vie. Chaque élément accomplit sa mission personnelle, il n'est point de mouvement laissé au hasard.

Le Psaume CIII (30-31) évoque le souffle du Dieu créateur qui ne cesse de renouveler la face de la terre. Un texte de Daniel (III, 57) fait appel aux cieux, aux eaux, au soleil, à la lune, aux astres, à la pluie, à la rosée, au vent, au froid, au gel, à la glace, aux neiges, aux nuits et aux jours, aux lumières et aux ténèbres, à tout ce qui germe, à tout ce qui vit dans les eaux et dans l'air et qui rend gloire à Dieu. Le Cantique du soleil de saint François d'Assise reprendra dans le même sens cet hymne de louange. Toutes les œuvres de la création, c'est-à-dire le cosmos entier, ne saurait se soustraire à Dieu. Pour l'homme médiéval, la nature, par sa beauté et son ordonnance, rend témoignage à Dieu et de Dieu.

Ainsi la familiarité de l'homme médiéval avec la nature, cette

extraordinaire poésie qui l'anime dans son chant de l'univers, il les doit, nous l'avons dit, à sa connaissance de l'Ecriture Sainte. Certes, la nature est déchirée par la révolte de l'homme, mais cette brisure, l'homme médiéval la dépasse dans la mesure où il se situe au delà, c'est-à-dire dans le mystère de l'unité du monde, dans ses racines originelles. C'est grâce à l'*Ecriture* qu'il peut s'affranchir de ses propres limites et de celles de la nature ; le créé et l'incréé se mêlent, le visible et l'invisible se joignent.

Une connaturalité existe entre *l'Ecriture* et l'âme. C'est le même Verbe qui parle aux hommes et se donne à chacun. Cette identité, saint Bernard l'affirmera en disant : *Locutio Verbi, infusio doni.* Cette parole du Verbe, ce don infusé dans l'âme provoque une réponse de celle-ci. Etonnée d'une telle condescendance, elle traduit son émerveillement par son action de grâces (cf. Sermon XLV, 8 sur le Cantique des Cantiques). Aucune opposition ne saurait subsister entre la voix et l'Esprit et son action dans l'âme. Paraphrasant un passage de saint Paul (Ephes. III, 18) : « Vous recevrez la force de comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur, vous connaîtrez l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance », saint Bernard écrit : « Nous avons commenté ce texte, mais l'avons-nous compris ? Le raisonnement *(disputatio)* est insuffisant pour le saisir, seule la sainteté peut en avoir la pleine connaissance. » Ainsi la vérité de l'aphorisme s'affirme toujours : « A chacun selon sa mesure. »

Au moyen âge, la sainteté ne semble pas réservée à un petit nombre d'individus ; beaucoup d'hommes y aspirent. L'invitation à la sainteté proposée par le Lévitique (XI, 44), s'impose à l'attention des hommes médiévaux. C'est pourquoi tous les symboles sont chargés de présence. Ils constituent des signes pour ceux qui savent les lire. La sagesse appartient à tous et chacun la poursuit suivant sa propre voie.

Nous nous sommes tenu, dans cette brève étude, à l'influence de la Bible, puisque tel est notre sujet. Nous avons beaucoup parlé des moines car ils sont les auteurs des ouvrages de théologie scripturaire que nous possédons aujourd'hui. N'oublions pas que le laïc à cette époque est illettré, il peut — nous l'avons dit — posséder la connaissance de la Bible par l'image gravée sur la pierre des églises. Certes, il ne faudrait pas croire que tous les hommes médiévaux soient attentifs à la perfection spirituelle ; ce serait là une erreur qui fausserait la vision concrète de l'époque médiévale. Que la présence de Dieu s'affirme universellement par l'*Ecriture* et que l'homme en prenne conscience, nul ne saurait le contester. C'est pourquoi la Bible est *vivante* dans l'univers médiéval.

M.-M. Davy.

Du Bartas et les légendes de la Bible

*Guillaume de Salluste Du Bartas (1544-1590), l'un des plus fameux poètes français du XVI*e *siècle, celui dont la renommée universelle balança durant plusieurs décades la gloire de Ronsard, ne retient plus guère aujourd'hui l'attention des amateurs. Ces derniers se plaisent aux tableaux incisifs et noirs d'un Aubigné, d'un Sponde, d'un Chassignet ; mais ils n'ont que mépris pour les fresques mouvantes, bigarrées, un peu frénétiques d'un maître écrivain qui, rivalisant avec Dieu le Père, façonne le monde baroque et décrit dans sa* Première Semaine *(1578), de façon minutieuse et convulsive, l'œuvre des six jours de la création. Ils dédaignent encore plus peut-être, sa* Seconde Semaine (*1584*). *Ils ont grand tort. Du Bartas y commente les légendes de la Bible avec une sorte d'adresse sensuelle qui, malgré la foi puritaine dont elle est animée, ne peut que ravir la délicatesse sceptique des modernes, enfants ingrats du romantisme. Comme Valéry, il serre autour du corps d'Ève une zone sinueuse de mots serpentins. Il vêt, comme Mozart, le mélodieux couple primitif d'un plumage emprunté aux plus chatoyants volatiles. Il plaint, autant que Nerval et Baudelaire, le sombre Caïn, père méconnu des artistes. Il analyse, avec une verve apitoyée, semblable à celle que manifeste Hugo, les éléments de son angoisse. Il est moins diffus que Vigny lorsqu'il représente les fastueuses horreurs du Déluge. Il annonce la molle ardeur orientale d'Apollinaire, quand il se mêle de décrire les appas opulents de Bethsabée. Mais où il est sans pair, c'est lorsque, paraphrasant la prière de Salomon, il y énumère les caractères concrets de la piété israélite. Puissent les sept textes que l'on trouvera ci-après allumer dans le cœur de certains le désir de s'informer davantage, pour se procurer un juste plaisir !*

Albert-Marie SCHMIDT.

1. — DISCOURS DU SERPENT A ÈVE

« Non, n'en crois rien, dit-il, ô belle, ce n'est pas
Le désir de sauver les humains du trépas
Qui fait que ce tien Dieu, non moins malin que sage,

D'un fruit si bon et beau vous interdit l'usage :
Un dépit, une envie, une jalouse peur,
Sans relâche, cruels, lui bequettent le cœur,
Voyant que de ce fruit la suspecte puissance
Dissipera soudain la nuë d'ignorance
Qui vous presse les yeux, voire fera que vous
Serez Dieux avec lui, serez Dieux dessus nous.
O gloire, de ce Tout, avance donc, avance
Ta bienheureuse main ! Que tardes-tu ? Commence,
Commence ce bonheur ! Ne crains point le courroux
De je ne sais quel Dieu qui n'est plus grand que vous
Sinon tant qu'il te plaît ! Prends la brillante robe
De l'immortalité ! Fais tôt, et ne dérobe,
Envieuse marâtre, à ta postérité
Le souverain honneur de la divinité. »
...Eve, non autrement, d'un inconstant visage
Montre les durs combats que soutient son courage,
Veut, ne veut, va, revient, tremble or'd'aise, or'de peur,
Et marchande longtemps à prendre son malheur.
Mais quoi ? Finalement, mal sage, elle le touche
Et le porte soudain de la main à la bouche.

2. — UN HABIT DE PLUMES

...Mais cependant qu'Adam pour le commun repas
Lasse, jà ménager, et ses pieds et ses bras,
Et que les monts bossus, les épineuses plaines,
Les bois et les rochers sont témoins de ses peines.
Eve fait un amas des plumages divers
Que les paons, oriots, papegeais et piverts
Laissent choir en volant. Les moindres elles encire ;
Elle coud les plus grands d'un beau crin qu'elle tire
Du col d'un blanc cheval (car pour encor le crin
Lui servait et de soie et de chanvre et de lin)
Et trame un hoqueton si mêlé qu'il ressemble
La robe de Nature, alors qu'elle rassemble
Ses plus chers affiquets et, guignant un beau jour,
Diaprée au printemps, semble faire l'amour.
A moments dérobés ayant parfait l'ouvrage,
Trépignante, elle peint sa joie en son visage,
S'admire en sa besogne, essaie promptement
Sur son corps délicat le mâle habillement.
Puis, par chemins frayés et par chemins sans trace,
Court au devant d'Adam revenant de la chasse :
‹Mes yeux, mon heur, mon bien, dit-elle en le baisant,

Reçois, ma chère amour, de ma main ce présent !
Reçois-le, ô ma première, et ma dernière flamme !
Reçois-le, je te prie, ô l'âme de mon âme !
— Je le prends, dit Adam, ô mon tout, je le prends.
Et pour un doux baiser trois baisers, je te rends. »

3. — MONOLOGUE DE CAÏN.

« Que te sert-il, Caïn, ô Caïn, que te sert,
Dit-il en soupirant, d'avoir, premier, ouvert
Le fécond amarry de la première mère
Et salué, premier, Adam du nom de père ?
Que te sert-il d'avoir biens — hélas malheureux ! —
Le cœur haut, l'esprit grand, les membres vigoureux,
Si cette femmelette en homme déguisée
De la terre et du ciel est plus que toi prisée ?
Que te sert d'occuper et nuit et jour tes mains
Pour, pénible, nourrir le reste des humains
Et d'avoir inventé, d'une adresse subtile,
Plus pour eux que pour toi des arts le plus utile,
Si ce stupide enfant, ce fainéant, qui vit
De tes tièdes sueurs, la gloire te ravit ?
Ote, ôte-moi ce sot ! Fais tôt, et ne te laisse
Plus fouler sous les pieds ! Ce croissant mont abaisse !
Eteins ce feu nuisant et répète le droit
Que la vertu t'acquiert et Nature te doit »

4. — VAINE FUITE DE CAÏN.

O fratricide aveugle, ô tigre, penses-tu,
Pour te voir d'un monceau de pierres revêtu,
Chef de quelques paysans, roitelet d'un village,
Echapper la rigueur du ravageur orage
Qui jà gronde sur toi ? Quand tu serais campé
Sur le plus haut sommet d'un mont droit escarpé,
Quand l'airain t'enclorrait d'une triple muraille,
Quand, fier, tu rangerais l'univers en bataille,
Et quand ta peau serait de fer, d'acier ton cœur,
Tu ne fuirais ta peine et moins encor ta peur.

5. — ADAM VOIT DIEU DÉCHAINER LE DÉLUGE.

« Il ouvre d'une main les fenêtres des cieux
D'où tombent mille mers sur les chefs vicieux
Des rebelles humains. De l'autre poing il serre

L'épongeuse rondeur de l'exécrable terre,
La met dans le pressoir et lui fait peu à peu
Regorger tous les flots que jadis elle a bu.
Dans chaque creux rocher un grand torrent s'avive.
La neige à son secours des montagnes arrive.
Les cèdres et sapins ne montrent que les bras.
Les fleuves se font hauts et leurs bords se font bas.
Las, que d'arrière-fils je perds dans les abîmes
Pour ne savoir nager ! Et sans les âpres cimes
Des monts plus élevés sur qui les plus gaillards
Pour se sauver du flot grimpent de toutes parts,
Je serais sans neveux. Mais quoi ? las ! mais quoi ? l'onde
Fait jà moindre les monts. La surface du monde
Devient un grand étang. Enfants, où fuyez-vous ?
Las ! vos pieds sont partout talonnés du courroux
Du Dieu croule-univers. Le flot jà tout ravage.
Les fleuves et la mer n'ont déjà qu'un rivage,
Savoir : un ciel noirci, un ciel qui, chargé d'eaux,
Veut produire, irrité, des océans nouveaux. »

6. — LE BAIN DE BETHSABÉE.

Tandis qu'elle se lave et que, tantôt, assise
Sur un banc de noir jaspe, elle peigne, elle frise,
Elle oint ses cheveux d'or, qu'elle plonge, tantôt,
De son corps bien formé l'albâtre sous le flot,
Telle qu'un lys qui tombe au creux d'une fiole...
Que, folâtre, tantôt, elle se va mêlant
Avecque les poissons du pavé scintillant,
Mosaïque pavé dont l'artiste assemblage
Représente un dauphin, une carpe qui nage,
Son œil semble, brillant, l'Etoile du Matin,
Ses deux lèvres deux bords de cramoisi satin,
La blancheur de ses dents, un argent de coupelle,
Sa charnure, une neige où, vermeille, se mêle
La beauté de la rose ; et ses trésors divers
S'enflent, ambitieux, pour se voir découverts.

7. — PRIÈRE DE SALOMON.

« O Dieu, dit Salomon, après qu'il a parfait
La maison du Seigneur, ô grand Dieu qui m'as fait
Maçon de ton palais, las! fais m'en pierre vive
Et l'heur de ton David en sa race ravive !

Roi qui, de nul compris, comprends l'infinité,
Monarque qui te tiens au Ciel par majesté,
Par justice en Enfer, en tous lieux par puissance,
Loge, ô Père Divin, ici, pour assistance !
S'il faut en cas douteux recourre au jurement,
Détortille ce nœud, punis sévèrement
L'audacieux parjure et fais qu'on ne te puisse
Accuser désormais d'ignorance ou malice !
Si l'arbre perd sa fleur, si nos champs sont grêlés,
Si nos vides épis, si nos froments niellés
Pronostiquent la faim, si de cent chaînes fortes
Des grand's sources du Ciel ta main ferme les portes
Et qu'humbles, nous jetions l'œil sur cette maison,
Entends, ô Tout-Puissant, entends notre oraison !
Si nous pleurons, captifs en étrangère terre,
Si l'heur, le bras, le cœur nous manquent en la guerre,
Et qu'humbles, nous tournions l'œil vers cette maison,
Entends, ô Tout-Puissant, entends notre oraison !
Si l'étranger, ému du bruit de tes miracles,
Vient offrir ses présents, consulter tes oracles
Et courber ses genoux dedans cette maison,
Entends, ô Tout-Puissant, entends son oraison !
Exauce-la du Ciel et, par bienfaits, attire,
Dans ton Temple le Nord, l'Est, le Sud, le Zéphire ! »

Guillaume de Salluste Du Bartas.

Qu'est-ce que le canon de la Bible ?

Il est de culture élémentaire de savoir que la Bible, — je veux dire notre Bible chrétienne, — se divise en deux grandes parties, d'inégales dimensions, l'Ancien Testament et le Nouveau. Il est déjà plus érudit de pouvoir dire que l'Ancien compte quarante-cinq livres et le Nouveau vingt-sept. Mais quant à expliquer pourquoi ces livres-là y sont, selon quels critères, en suite de quelles décisions ou de quelles déterminations historiques, la chose est moins facile. Ce n'est sans doute pas faire un jugement téméraire que de le dire : rares sont les chrétiens, — tant protestants que catholiques, — capables de fixer exactement le sens et les lim tes du *Canon*.

La simple division entre *Ancien* et *Nouveau* testament pose des problèmes, et à essayer d'y répondre on va déjà loin dans l'essentiel. *Testament.* A première vue, le mot prête à équivoque. Il a, en français, un sens très précis, dont on ne voit pas d'abord comment il peut s'appliquer aux textes bibliques et, cependant, si l'on sait bien l'entendre, il place aussitôt le lecteur en face du mystère qui est au centre même de la Sainte Ecriture, celui de l'accord plénier entre Dieu et l'homme, par l'intermédiaire d'un peuple, c'est-à-dire en face du plan divin.

Testament, en effet, ne signifie rien d'autre qu'*alliance*, le mot hébreu *Bérith* s'appliquant à cette Alliance qui, depuis l'appel entendu par Abraham, existait entre le Tout-Puissant et le Peuple qu'il avait chargé d'être son témoin et son porte-parole. *Bérith* fut rendu en grec dans les Septante par le mot *diathéké*, qui insiste sur l'idée de traité, de document consacrant l'alliance (le terme de *sunthéké* eût mieux valu, qui d'ailleurs fut utilisé par d'autres traducteurs moins illustres). En latin, *diathéké* fut traduit par *testamentum*, terme qui signifiait « document écrit de caractère officiel », c'est-à-dire aussi bien traité d'alliance que testament.

Dans le premier sens, il caractérise d'abord les relations particulières de Dieu avec son peuple, mais il peut désigner aussi l'union que Dieu lui-même, ayant pris forme humaine, scella avec l'homme par l'oblation du Christ. Il y a donc une *ancienne alliance* et une *nouvelle alliance*, et l'Evangile le répète souvent. Par là, le second sens n'est-il pas aussi inclus ? Comme le dit l'*Epître aux Hébreux* (IX. 15-22) c'est par la mort du testateur que les héritiers entrent en possession de ses biens ; c'est par la mort du Christ que les enfants de Dieu ont accès à l'héritage éternel. Dans l'acception

la plus tragique du terme, testament exprime les droits de l'homme à la filiation divine acquis pour lui par le sacrifice du Calvaire : La Nouvelle Alliance est scellée par le sang.

*
* *

Ainsi une première idée, une idée générale s'impose-t-elle à l'esprit, pour définir le Canon biblique, pour comprendre le choix des textes qui y figurent. Ces livres sont dans Le Livre des Livres, parce qu'ils expriment authentiquement, régulièrement, l'Alliance de Dieu avec l'homme, sous ses deux formes, l'Ancienne et la Nouvelle. Mais de cette Alliance, les ouvrages que nous trouvons dans notre Bible, étaient-ils les seuls à en porter témoignage ? N'y a-t-il pas eu, dans le courant religieux d'Israël d'une part, d'autre part dans celui du christianisme primitif, d'autres textes qui, eux aussi, prétendaient à se placer dans le plein des fidélités ? Si. Nous connaissons un grand nombre d'ouvrages juifs pieux (1) qui, à première vue, s'apparentent aux œuvres bibliques, et parmi les textes récemment mis à jour auprès de la Mer Morte (2), certains, comme les *Psaumes d'Action de Grâces* ou le *Manuel de discipline*, sont d'une si grande beauté qu'on peut se demander pourquoi ils n'ont pas été recueillis dans la Bible. De même, en marge des *Evangiles*, des *Actes des Apôtres*, des *Epîtres* et de l'*Apocalypse*, on connaît maintes œuvres (3) qui se présentent elles-mêmes comme des morceaux légitimes du Nouveau Testament et qui cependant n'ont pas été retenues pour y figurer. Il y a donc eu un choix précis, intentionnel, une discrimination. Fondée sur quels principes ? C'est là tout le problème du *Canon*.

*
* *

Le mot est grec, mais emprunté vraisemblablement à quelque idiome sémitique : en hébreu *qâneh* signifie roseau pour mesurer, celui dont parle Ezéchiel (XL. 3. 5.). Il fut appliqué par les grammairiens alexandrins à la collection des œuvres classiques dignes de servir de modèles, par Cicéron dans le même sens, par Pline, à propos du sculpteur Polyclète, pour désigner les bonnes méthodes à suivre dans la statuaire, par Epictète pour caractériser les règles morales de la vie droite. Les Pères de l'Eglise, en grand nombre, de saint Clément de Rome à saint Hippolyte, utilisèrent le mot pour désigner tout ce qui fonde la religion, règle de la tradition, règle de la foi, règle de la vérité. Tout naturellement, le sens s'étendit à celui d' « écrit régulateur » ; un texte fut dit « canonique » quand il fixait la règle de ce qu'il fallait croire et faire ; d'où, par extension encore, le sens de « collection d'écrits qui fixent la règle ». Quand, dès 350, saint Athanase disait du *Pasteur* d'Hermas : « Il

(1) Ils ont été réunis par le R. P. Bonsirven, s.j. dans la *Bible Apocryphe* (Edit. Fayard).
(2) Voir les *Manuscrits hébreux du désert de Juda*, par A. Vincent (Edit. Fayard).
(3) *Les Evangiles apocryphes* ont été publiés par F. Amiot, p. s. s. (Edit. Fayard).

n'est pas du Canon », c'est dans ce sens qu'il entendait le terme. A partir de cette époque, il devint courant : saint Jérôme, saint Augustin, saint Grégoire de Naziance l'utilisent.

Et c'est dans ce sens qu'au cours des siècles bien des documents officiels de l'Eglise l'ont pris, et parmi les plus importants les décisions du Concile de Trente en 1546, celles du Concile du Vatican en 1870. On voit donc que le « Canon » des Ecritures n'est pas seulement la liste, le catalogue, la table des matières des ouvrages qui figurent dans la Bible, comme on l'écrit usuellement : le mot contient une signification de discipline religieuse, de règle de foi. Le « Canon des Ecritures » c'est donc la liste des livres que l'autorité religieuse, juive d'abord, l'Eglise ensuite, ont tenus pour régulateurs de foi, — ou, si l'on veut dire autrement les choses, toute foi venant de Dieu, comme *inspirés* par Lui.

* * *

Il faut l'avouer : ce problème du choix, de la discrimination entre les textes, est fort ardu, et l'on peut même dire qu'il n'a pas encore été élucidé. En ce qui concerne l'Ancien Testament, il était particulièrement délicat. Qu'il existait, à l'époque du Christ, un Canon des Ecritures, c'est-à-dire une liste officielle des textes admis, la chose ne fait aucun doute : Flavius Josèphe, l'historien des *Antiquités Juives* l'assure. Il y avait un catalogue des Livres saints, qui en contenait trente-huit, chiffre qu'on ramenait souvent, artificiellement, à vingt-deux, qui était celui des lettres de l'alphabet hébreu.

Mais comment les chefs religieux d'Israël, les prêtres et docteurs de la Loi, avaient-ils fixé le choix, déterminé ce qui serait « canonique » ? Selon quels critères ? et à quelle date ? Autant de questions sans réponses précises. Il semble que ce soit le roi Josias (639-609), sous le règne de qui le grand prêtre Helcias « trouva dans la maison de Yahweh le Livre de la Loi », qui ait le premier établi un canon, encore très court et rudimentaire ; en tout cas, à partir du ve siècle, une liste existe des livres sacrés qui sont lus dans les synagogues ; Esdras vers 444 l'avait fixée. Le groupe des Prophètes semble avoir été délimité plus tard ; peut-être vers le IIIe siècle. Le Livre des Psaumes, dont le prestige était grand, à cause de son attribution au roi poète David et de l'usage liturgique immémorial qui en était fait, devait être dans le canon depuis longtemps et comme par droit naturel. Les autres ouvrages, dits « hagiographes », furent groupés par les soins des scribes et des docteurs durant le IIIe et le IIe siècles, et la liste dut en être arrêtée au lendemain de la célèbre persécution d'Antiochus Epiphane (175-163), quand Judas Macchabée fit rechercher les rouleaux sacrés échappés à la destruction afin de les rassembler. Au total, il ne semble donc pas qu'il y eut jugement officiel, comparable à une décision conciliaire, pour déclarer canonique l'ensemble de l'Ancien Testament.

Comment ce canon passa-t-il dans l'usage chrétien ? Ce ne fut pas sans discussions ni hésitations nombreuses. Le principe dut

être de tenir pour canoniques les livres qu'avaient cités Jésus et les Apôtres, ceux qui étaient d'usage courant dans les églises primitives. Mais cela posa une question délicate. Car le Canon juif lui-même, à l'époque du Christ, faisait discussion. Toutes les pieuses gens d'Israël ne se bornaient pas à tenir pour saints et inspirés les trente-huit livres ; à la liste, certains en ajoutaient d'autres, (dits *deutérocanoniques*, c'est à dire postérieurs à l'Ancien Canon), et les Juifs de la Diaspora, moins rigoristes que ceux qui vivaient dans la proximité du Temple. Ces sept livres ajoutés au Canon avaient cette caractéristique de n'être connus qu'en grec : c'étaient *Tobie* (1), *Judith*, *La Sagesse*, *l'Ecclésiastique*, *Baruch*, les deux *Macchabées* et une partie d'*Esther*. La discussion fut vive, dans l'Eglise chrétienne primitive, pour savoir si l'on adopterait le Canon des Juifs rigoristes ou celui des Juifs plus larges. On peut dire, en gros, que les Pères de l'Eglise orientale furent plutôt favorables à la liste limitative hébraïque ; les Pères occidentaux admettant les « deutérocanoniques » que les Juifs avaient finalement écartés. Au IVe siècle, la situation était encore flottante : saint Hilaire refusait aux sept livres discutés le titre de canoniques, mais les considérait pourtant comme faisant partie de l'Ecriture Sainte ; ce furent, semble-t-il, saint Jérôme et saint Augustin qui, en se ralliant au canon large, le firent triompher dans l'Eglise. Les Conciles d'Hippone (393) et de Carthage (397), une lettre d'Innocent Ier en 405, prouvent qu'à ce moment-là le canon était fixé tel que nous le possédons. Cependant, au moment de la Réforme, les protestants, dans l'idée de revenir à un christianisme plus primitif, rejetèrent les sept livres que les Juifs rigoristes écartaient, et c'est ainsi que leur Bible, identique quant à l'Ancien Testament à la liste de la Synagogue, laisse de côté des œuvres que les catholiques tiennent pour inspirées (2).

* * *

Pour le Nouveau Testament, les protestants sont pratiquement d'accord avec les Catholiques, sous la minime réserve qu'ils ne sont pas aussi catégoriques dans leurs attributions ; par exemple l'*Epître aux Hébreux*, que les catholiques signent du nom de saint Paul,

(1) Parmi les copies découvertes auprès de la Mer Morte figure un *Tobie* en hébreu.

(2) La liste canonique catholique établie par le Concile de Trente comprend donc quarante-cinq livres : *Genèse*, *Exode*, *Lévitique*, *Nombres*, *Deutéronome* (ces cinq premiers globalement désignés sous le terme de *Pentateuque*), *Josué*, *Juges*, *Ruth*, deux livres de *Samuel*, deux livres des *Rois*, deux des *Chroniques*, *Esdras Nehémie*, *Tobie*, *Judith*, *Esther*, deux livres des *Maccabées*, *Job*, *Psaumes*, *Proverbes*, *Ecclésiaste*, *Cantique des Cantiques*, *Sagesse*, *Ecclésiastique*, *Isaïe*, *Jérémie* (y compris les *Lamentations*), *Baruch*, *Ezéchiel*, *Daniel*, *Osée*, *Joël*, *Amos*, *Abdias*, *Jonas*, *Michée*, *Nahum*, *Habacuc*, *Sophonie*, *Aggée*, *Zacharie*, *Malachie*. — Il faut ajouter encore qu'il existe une différence de vocabulaire entre catholiques et protestants. Les réformés appellent « *apocryphes* » les sept livres *deutérocanoniques*, que les catholiques ont admis dans la Bible et qu'eux en écartent, alors que les catholiques désignent de ce terme l'ensemble des œuvres écartées du Canon, lesquelles sont appelées par les protestants *pseudépigraphes* parce que la plupart empruntent des noms de personnages célèbres pour les leur attribuer.

reste pour eux d'attribution problématique. Mais le chiffre des livres est le même pour les uns et pour les autres : vingt-sept. On les divise en trois sections : les livres historiques (Evangiles selon *saint Matthieu*, *saint Marc*, *saint Luc*, *saint Jean* et *Actes des Apôtres*), les Livres didactiques (les quatorze épîtres de *saint Paul* et sept autres épîtres dont les signatures sont de *saint Pierre*, *saint Jean*, *saint Jacques* et *saint Jude*), enfin un livre prophétique, l'*Apocalypse*.

Il ne faut nullement croire que ce canon nouveau se fixa de façon rapide, par une décision *ex cathedra*. Il s'agit bien davantage du commun assentiment, dans la ferveur inspirée de ces Églises primitives qui, proches de la Révélation, portaient encore en elles la flamme de l'Esprit-Saint. La décision naquit de la vie même, avec un naturel plein de sérénité. Il y eut certainement des tâtonnements, des réflexions, des discussions peut-être. Eusèbe raconte que Sérapion, évêque d'Antioche, s'étant vu présenter un certain *évangile selon Pierre*, en autorisa d'abord la lecture, puis, l'ayant examiné de près et y ayant trouvé des traces de l'hérésie docète, l'interdit. Le *Pasteur* d'Hermas, ce livre si attachant du début du second siècle, passa quelque temps pour inspiré, fut écarté du canon par les Occidentaux, mais demeura en faveur dans l'Eglise d'Egypte.

Ce qui est certain, c'est que l'Eglise se montra extrêmement rigoureuse dans les méthodes qui présidèrent au choix. Tertullien raconte, vers 200, que quelque trente ans auparavant, avait paru, dans la Province d'Asie, un livre des *Actes de Paul* où l'on voyait l'Apôtre convertir une jeune païenne, Thekla, et celle-ci ensuite se mettre à prêcher de soi-même, et admirablement, l'Evangile ; que, ce récit ayant paru suspect, on avait recherché son auteur, un prêtre plus empli de bonnes intentions que de prudence, et qu'aussitôt, on l'avait dégradé. Il suffit d'ailleurs de lire les textes dits « apocryphes », en les comparant aux textes canoniques, pour voir de quel côté sont la prudence, la mesure, la sagesse, et avec quel tact l'Ecriture Sainte fixe et limite les droits du surnaturel et du merveilleux.

Les deux critères qui décidèrent du choix furent essentiellement la catholicité et l'apostolicité. Un texte fut admis dans le Canon quand, dans l'ensemble des communautés, il fut reconnu comme fidèle à la vraie tradition, au vrai message. A mesure que la liturgie se fixait, l'habitude de lire, au cours de la messe, des pages d'épîtres et d'évangiles, en soumettait la teneur à une épreuve publique : lorsque la conscience chrétienne, éclairée et guidée par l'autorité ecclésiastique, en eut discerné un certain nombre comme portant la marque de l'Esprit, le choix fut fait. Et comme, dans ces communautés primitives, la filiation apostolique était fondamentale, ceux-là furent retenus, de ces textes, dont il fut établi par les témoignages vivants qu'ils relevaient directement des disciples de Jésus.

En tout cas, au moment où le second siècle s'achevait, le choix était arrêté. Nous possédons, en effet, un document extrêmement précieux, qui le prouve : le *Canon de Muratori*, ainsi appelé du nom d'un bibliothécaire à l'Ambrosienne qui le découvrit et le publia

en 1740, d'après un manuscrit du VIe ou VIIe siècle. Ce document reproduit un simple catalogue, une table des matières de l'Ecriture Sainte, datant des environs de 200, rédigé à Rome. Il montre qu'à cette époque, l'Eglise romaine avait le même canon que la chrétienne d'aujourd'hui (à l'exception des Epîtres de saint Jacques et de saint Pierre) qu'elle rejetait le *Pasteur*, dont elle autorisait cependant la lecture, et plus catégoriquement certains écrits de tendances gnostiques. Quelque cent cinquante ou deux cents ans plus tard, entre 359 et 400, les catalogues des canons se multiplièrent : on en a retrouvé en Afrique, en Phrygie, en Egypte, à Rome, le Concile de Carthage en 397 en établit la liste définitive, qui devait être confirmée purement et simplement en 1646, dans la quatrième session du Concile de Trente, liste à laquelle les orthodoxes orientaux se sont ralliés en 1677.

***

Ainsi s'est fixée la liste des textes que les croyants tiennent pour « règles de foi » et « inspirés » de Dieu. Une question demeurerait à poser : dans quelle mesure les livres qui n'ont pas été admis dans le Canon, qui n'ont pas été considérés comme régulateurs de la foi ne témoignent-ils pas cependant authentiquement de la foi ? et même dans quelle mesure n'ont-ils pas contribué à développer cette foi, à l'aider à prendre conscience d'elle-même ?

D'une façon générale, le terme d'*apocryphes* n'a pas un bon relent. Originellement le mot signifie « secret, ésotérique », mais, comme les hérétiques des sectes gnostiques étaient férus d'ésotérisme, à quoi le génie du christianisme était hostile, tout ce qui relevait du prétendu secret devint suspect, et « apocryphe » signifia « condamné par l'Eglise ». Chez les Juifs et les protestants une opinion aussi sévère s'est imposée. Sévère, ne l'est-elle pas exagérément ? Tout est-il mauvais dans les « Apocryphes » et méritent-ils, en gros, le jugement de Tertullien les qualifiant de « délires » ? C'est selon.

Les Apocryphes juifs de l'Ancien Testament ont été élaborés entre les années 300 avant notre ère et 100 après, c'est-à-dire à une époque où la communauté juive subissait avec douleur la tyrannie de divers vainqueurs païens ; nés dans une atmosphère d'angoisse, ils reflètent un état de fermentation spirituelle intense : les uns s'acharnent à commenter éperdument la Loi ; les autres sont des appels à une vie morale plus pure, plus haute, à une reviviscence des âmes ; les derniers enfin, les plus nombreux, proposent aux esprits l'évasion des *Apocalypses* — *apocalyptein* en grec veut dire : découvrir, — en leur révélant un avenir de fin de monde où justice serait rendue aux élus de Dieu : les *Psaumes de Salomon*, l'*Ascension d'Isaïe*, les *Livres sibyllins* sont parmi les plus notoires. Tous sont loin d'être dépourvus d'intérêt, encore que certains poussent à l'extrême le côté visionnaire (mais pas beaucoup plus que l'*Apocalypse* de saint Jean...). On a pu repérer une certaine influence de tels ou tels sur la pensée chrétienne primitive, et elle est évidente dans le *Talmud*. Quant aux textes non-canoniques des manus-

crits de la Mer Morte, dont nous avons déjà dit la beauté et l'élévation spirituelle, il est désormais certain qu'ils témoignent d'un courant religieux juif, écarté du judaïsme officiel, mais intense, et sur certains points, plus riche même que lui. Et il est aussi désormais probable que le christianisme primitif entretint avec cette secte essenienne dont les rouleaux de la Mer Morte constituaient la bibliothèque, des rapports, d'ailleurs difficiles à déterminer.

Quant aux Apocryphes du Nouveau Testament, c'est un monde étrange, où se mêlent des bribes de vérité et des délires. Ces textes sont nés dans les communautés chrétiennes primitives, depuis les premiers jours jusqu'au VIe ou VIIe siècle, et déterminés tout à la fois par une curiosité pieuse envers tout ce qui touchait au Seigneur, par la fonction affabulatrice des masses et quelquefois par de suspectes intentions hérétiques. On connaît ainsi de prétendus évangiles, selon saint Jacques, selon saint Matthieu, selon saint Pierre, voire selon Nicomède, des évangiles de l'enfance pleins de détails sur les premières années de Jésus, des récits de l'Assomption de Marie, des pseudo-Actes des Apôtres et des apocalypses, attribués à Pierre ou à Paul. Le Moyen Age a énormément goûté ces histoires, dont la *Légende Dorée* de Jacques de Voragine a recueilli bon nombre et que l'art a utilisées.

L'influence de ces textes sur le christianisme doit-elle être tenue pour négligeable ? Elle se manifeste de bien des façons. Certains usages, certaines croyances mêmes auxquelles les catholiques d'aujourd'hui sont accoutumés n'ont d'autres bases textuelles que dans ces vieux récits populaires. Si, par exemple, nous plaçons un âne et un bœuf de chaque côté de l'Enfant à la crèche, si nous appelons « Rois » les Mages, et les nommons Gaspar, Melchior et Balthasar, mieux, si nous célébrons les fête d'Anne et Joachim parents de la Vierge Marie, ce n'est point parce que l'Evangile nous l'a appris, mais en vertu de très antiques traditions dont seuls les Apocryphes gardent trace.

Mais il y a plus important encore. Dans les Apocryphes du Nouveau Testament tout n'apparaît pas comme contes de bonnes femmes et délires. On y trouve des textes d'une grande beauté, qu'on n'aurait aucune raison de condamner. Tel le fameux *Transitus Mariæ*, qui rapporte la fin terrestre de la Vierge Marie et qui se situe au point de départ de toute une tradition qui peu à peu se fixa en données dogmatiques pour aboutir à la proclamation il y a peu, du dogme de l'Assomption.

Il est donc légitime d'admettre l'existence, en dehors du Canon biblique, d'œuvres religieuses qui, dans une certaine mesure, ont porté témoignage de la foi et ont exercé une influence sur son développement. Mais, à vrai dire, ils n'y ajoutent rien de substantiel, rien dont on ne puisse trouver les racines et les fondements dans le Livre des Livres. Le mot est toujours vrai, de Tertullien, sur le Canon des Saintes Ecritures : « Le premier article de notre foi est qu'il n'y a rien que nous devions croire au-delà. »

DANIEL-ROPS
de l'Académie française.

Comment lire la Bible?

On ne s'improvise pas lecteur du Livre... La Bible exige de ses familiers une sérieuse ascèse, un rude effort de dépouillement et de dépassement. A vrai dire, pour fructifier, toute lecture suppose un minimum de renoncement. Comment, sans oubli de soi, prétendre entrer pleinement dans la pensée de l'Autre ? La sympathie intellectuelle se paie au prix du sacrifice. Au gré de certains, la Bible s'exprime mal. Une barbare ! Cette polyglotte parle, en effet, des idiomes auxquels s'accorde avec peine le génie de l'Occident : l'hébreu, l'araméen, un grec notablement différent de la langue de Démosthène. Certes, par le truchement de ses traducteurs, aujourd'hui nombreux et experts, l'Etrangère réussit à se faire comprendre. Néanmoins son vocabulaire, ses expressions et ses tournures, sa syntaxe, ses procédés de développement et de démonstration reflètent une structure mentale très originale. Tous, plus ou moins, nous sommes dressés à la logique aristotélicienne, influencés par l'ordre romain, marqués par l'atavisme cartésien. Notre pensée, par des voies bien tracées, chemine lentement et posément. La Bible, elle, se moque de nos règles : elle court d'une façon désordonnée et ignore nos syllogismes. Notre esprit analytique se repaît d'idées claires et distinctes, tandis qu'elle se complaît, nous semble-t-il, dans la confusion, l'obscurité, voire la contradiction. Toujours catégorique, sans souci des nuances, elle affirme et elle nie. Volontiers, nous nous haussons à des formulations abstraites. Elle, par contre, ne s'évade pas du concret et se meut au ras du sol. Or, spontanément, nous tendons à considérer nos modes de pensée comme le type de la culture et le canon de toute civilisation. Eh bien, la Bible réclame de ses lecteurs le sacrifice de cette prétention.

Cherche-t-on à s'introduire dans l'intimité de la Bible ? On doit se résigner à voir bousculer son système intellectuel et son ordre intérieur. Il faut s'assouplir l'esprit et se soumettre à une gymnastique nouvelle. Les nombreuses notes qui émaillent la plupart des versions modernes facilitent, Dieu merci, notre initiation. Une fois entré dans le jeu, on se laisse bercer par ces rimes de pensées que sont les phrases parallèles, heurter par le

choc brusque des antithèses. Les redites, importunes au début, cessent de nous impatienter. Ces répétitions jouent leur rôle : elles opèrent à la façon d'un massage de l'esprit... On songe à l'art de Péguy, ou encore aux procédés de l'École impressionniste de la fin du XIXe siècle. Bercés, heurtés ou massés, nous sommes emportés au rythme que la Bible nous imprime. L'enjôleuse nous enveloppe, nous investit, nous envoûte. Elle nous entraîne là précisément où elle entendait nous mener. Peu à peu, par une sorte de contagion, elle nous communique son état d'âme. Après expérience, il nous est loisible d'étudier ses ruses. La séductrice n'exprime pas ses projets, elle ne les étale pas, mais les évoque et les suggère. Elle ne raisonne pas, ne démontre pas, mais ses affirmations et ses négations réitérées nous poussent sans relâche dans une même direction, comme les vagues qui, à marée montante, s'obstinent à rejeter l'épave sur le rivage. Ces phrases juxtaposées paraissent, à des yeux superficiels, échevelées, désordonnées, incohérentes. En réalité, elles se relient en profondeur. Intuitions, évocations concrètes, présentations imagées, tout tend vers un seul but : provoquer en nous une impression globale où sont engagées toutes nos facultés. Qu'on lise, par exemple, quelques chapitres d'Isaïe, puis, en guise de contre-épreuve, un développement oratoire de Démosthène, et l'on saisira sur le vif les différences.

La Bible nous impose une autre forme d'abnégation. Rien de plus singulier — et de plus déconcertant pour un lecteur moderne — que sa composition. Son nom évoque l'unité : le Livre. Or, elle ressemble non pas à un livre, mais à une collection, à une bibliothèque en miniature. Elle rapproche, sans plan apparent, des ouvrages disparates, élaborés par de nombreux auteurs en des milieux fort variés et à des dates qui s'échelonnent sur une dizaine de siècles. Le texte en usage dans l'Eglise catholique compte soixante-treize livres. Imaginez une compilation où un éditeur fantaisiste mettrait bout à bout la *Chanson de Roland*, des extraits de la *Chronique* de Villehardouin, une mixture du Code civil et du Droit canonique, un fragment des *Essais* de Montaigne, des poésies de Racine et quelques chapitres de l'*Histoire de France* de Michelet ! Chateaubriand, dans le *Génie du Christianisme*, a bien mis en relief l'étonnante complexité du Livre. De nombreux écrivains, prosateurs ou poètes, ont contribué à l'éclosion de cette littérature hétéroclite : ils s'expriment selon leur origine, leur tempérament et leur époque. Autant d'hommes, autant de styles. Ici, un langage correct et policé ; là, des entorses au vocabulaire et à la syntaxe, des crudités. Ici, les fulgurations du génie ; là, des platitudes, des textes qui secrètent l'ennui : généalogies interminables, minutieuses descriptions d'un rituel désuet, casuistique de juristes tatillons,

fastidieux dénombrements et secs devis d'architectes, etc. Le lecteur feuilletant pour la première fois le livre qu'il vient d'acheter se sent dépaysé. Mais rien ne l'oblige à lire, sans désemparer, ligne par ligne, page par page, du premier chapitre du premier livre à l'ultime chapitre de l'*Apocalypse*. Nous ne conseillerions pas, au début d'une expérience biblique, une lecture suivie et intégrale. La plupart succomberaient avant d'arriver au bout, égarés dans le désert « grand et redoutable », ou enlisés dans les sables de l'*Exode* ou du *Lévitique*. Pour une lecture humaniste de la Bible, chacun abordera le Livre selon ses goûts personnels. Tel préfère débuter par les *Prophètes*. Dans ce cas, qu'il suive plutôt l'ordre chronologique, d'*Amos* à *Malachie*. Ainsi percevra-t-il beaucoup mieux la continuité et l'originalité des Voyants d'Israël, leur insertion dans l'histoire et leurs rôles respectifs dans l'éducation d'un peuple au col raide. Les monographies sur les Prophètes publiées en ces dernières années constituent une excellente préparation au contact des textes. Un autre, attiré par la littérature lyrique, fait des *Psaumes* son livre de chevet. Un troisième s'attarde auprès des Scribes qui, à l'imitation des sages de l'Egypte et de l'Orient, ont condensé en maximes la sagesse des siècles. Les écrits de Sapience ne s'absorbent pas gloutonnement, à forte dose. On savoure les sentences fignolées du livre des *Proverbes*, comme le gourmet déguste une liqueur..., à petites gorgées. Celui qui a beaucoup vécu et beaucoup retenu ne se lasse pas d'écouter les confidences âcres mais tonifiantes de l'*Ecclésiaste*. Mais je n'oserais recommander à un jeune que l'expérience n'a pas encore mûri une fréquentation trop assidue de ce vieux blasé... D'autres, enfin, friands d'histoires, compulsent les annales d'Israël. La diversité et la complexité qui, à première vue, causaient de l'embarras, se changent en attrait et stimulent le lecteur. Celui-ci s'avance, émerveillé, de découverte en découverte. La Bible, il le constate, traduit les aspirations permanentes de l'âme religieuse et éprouve toute la gamme des émotions du cœur humain. Elle gémit et pleure dans les psaumes de lamentations individuelles ou collectives, remercie et éclate en jubilation dans les hymnes d'action de grâces et de louange. Maint passage des oracles prophétiques s'élève à la plus sublime éloquence : certains discours d'*Isaïe* dépassent en splendeur les envolées d'Athènes et de Rome. Les amateurs d'analyse psychologique apprécieront toujours les pages brûlantes où Jérémie exhale les plaintes de son âme ardente et tiraillée. Et que dire des grandioses fresques allégoriques d'Ezéchiel ? Dans les chapitres où le prophète de l'exil brosse à larges traits l'histoire de son peuple (chap. XVI et XXIII), sans équivalent en d'autres littératures, le réalisme le plus cru s'allie à la spiritualité la plus affinée. La Bible ne dédaigne aucune forme poétique. Elle s'essaie même

à l'art dramatique dans le livre de *Job* et le *Cantique des Cantiques*. Le lecteur qui commence à comprendre et à goûter ces textes vénérables se prend alors à regretter la place minime de la Bible dans la formation humaniste de la jeunesse. Les professeurs apprennent à leurs élèves à lire Virgile et Homère. Fort bien ! Mais pourquoi exploiter si peu, ou même ignorer et passer sous silence ce trésor littéraire que vantent à l'envi, entre tant d'autres, Montaigne, Racine et Chateaubriand ? Paul Claudel clame sa passion pour l'Ecriture dans son testament spirituel, *J'aime la Bible* (1). « Si j'avais à former un homme dans son enfance, à mon gré, écrivait Bossuet, je voudrais lui faire choisir plusieurs beaux endroits de l'Ecriture et les lui faire lire souvent, afin qu'il les sût par cœur. » Et Dupanloup, qui se connaissait en éducation, vante les bienfaits du contact avec la Bible : « On sort de là armé de pied en cap. »

Mais on ne cueille pas les fruits sans peine. La diversité des écrits exige de la part du lecteur un effort constant d'adaptation. Aujourd'hui, on parle beaucoup des « genres littéraires ». Les spécialistes appellent ainsi des formes conventionnelles en usage dans une civilisation déterminée, à une époque donnée. Dans ces moules traditionnels qu'ils choisirent selon leur propos les auteurs bibliques ont coulé leur pensée. Ils se soumirent donc aux lois et aux habitudes de leur temps. Prenons garde d'interpréter les coutumes littéraires de l'Ancien Orient d'après les règles qui régissent les genres classiques, gréco-latins ou modernes. Des similitudes extérieures masquent de profondes divergences de but, de méthode et d'esprit. L'*Ecclésiaste* rappelle, peut-être, Montaigne, mais son livre diffère totalement des *Essais*. Quelle comparaison établir entre les *Proverbes* et la *Morale à Nicomaque* ? Bien plus, on chercherait en vain dans notre littérature les formes correspondant à certaines catégories bibliques, par exemple, aux genres prophétique, apocalyptique, midrashique. D'où la nécessité de nous affranchir de nos cadres littéraires. Encore et toujours le renoncement ! Le lecteur moderne n'est pas abandonné à ses seules forces. Les éditeurs de la Bible enrichissent souvent le texte de précieuses introductions où des spécialistes précisent, autant que possible, le genre des livres ou des principaux passages. Ainsi s'évanouissent bien des pseudo-problèmes. *Job*, par exemple, représente un essai philosophique sur l'angoissant problème du mal. L'auteur exploite sans doute un fond historique ou traditionnel, mais il compose en vers un dialogue fictif où il s'efforce d'élucider l'énigme de la souffrance. *Tobie* et *Jonas* relèvent moins de l'histoire que du genre didactique. Au dernier temps du judaïsme biblique, une formule

(1) Edit. Fayard.

nouvelle connut le succès, le Midrash. On y traite l'histoire avec une très grande liberté en vue de l'édification populaire. Les talmudistes utilisent largement ce procédé, moins pour transmettre des informations objectives que pour inculquer une leçon morale et religieuse. L'art du conteur se donne libre cours. A ce genre appartiendraient, selon de nombreux exégètes, les livres de *Judith* et d'*Esther*. Ces conceptions commandent évidemment l'attitude intérieure du lecteur. Abordons-nous avec des préoccupations historiques les *Soirées de Saint-Pétersbourg* de Joseph de Maistre, la *Vie et opinions de Thomas Graindorge* de Taine, les romans de Walter Scott ou certaines Vies romancées de nos contemporains ? La Bible adopte assez souvent une allure plus nettement historique. Mais, même dans ces cas privilégiés, il nous faut, pour nous conformer aux intentions des auteurs, nuancer notre lecture et notre interprétation. Les traditions populaires de la *Genèse*, la geste épique de *Josué* ne se comprennent pas de la même façon que les livres de *Samuel*, des *Rois*, des *Maccabées* et, à plus forte raison, des *Evangiles* et des *Actes des Apôtres*. Lisons-nous dans le même état d'esprit la *Chanson de Roland*, l'*Histoire* du sire de Joinville et les ouvrages de Madelin ?

La Bible ressemble à ces aïeules vénérables qui ont accumulé dans une mémoire sans fissure les souvenirs de leur longue existence. Elle conserve jalousement, obstinément, les archives du genre humain. Certes, elle n'a pas tout retenu. Elle se souvient surtout des personnalités de premier plan, de ces *main pillars* qui jalonnent la route sinueuse du peuple élu : Abraham, Moïse, Josué, David, Elie, Isaïe, Ezéchiel, Esdras et Néhémie, les Maccabées. Imitons son exemple. Pour ressusciter le passé biblique, c'est une excellente méthode de grouper autour de cette élite politique et religieuse les grands événements, les étapes majeures de l'évolution d'Israël. Au fil des récits, l'aïeule nous confie, comme en aparté, les réflexions que lui suggèrent les péripéties, heureuses ou malheureuses, du drame qu'elle a vécu. Cette histoire privilégiée devient ainsi pour nous, selon la définition de Cicéron, *magistra vitæ*. Mais, pour être comprise, l'aïeule requiert un minimum de compréhension et de sens religieux. Des éphèbes irrespectueux la traitent parfois de radoteuse. La Bible, comme les vieillards, rapporte souvent les mêmes faits, use de formules stéréotypées assorties quelquefois de « variantes ». Elle se complaît, en outre, en des jeux de mots, des assonances, des étymologies fantaisistes et d'autres procédés aujourd'hui passés de mode. Mais le lecteur bienveillant, tel un fils bien né, ne s'arrête pas à ces manies d'anciens... Quelques-uns, au nom de la critique historique, osent dénigrer le témoignage de l'ancêtre. La Bible supporte l'injure et laisse

au temps le soin de venger sa véracité. Il n'est pas rare que l'archéologie et les littératures voisines lui donnent raison et attestent qu'elle a dit vrai. Il est certain — pour ne citer que quelques exemples — que les fouilles de Mari et de Ras Shamra, la redécouverte de la littérature sumérienne éclairent bien des passages du livre de la *Genèse*. La sincérité de la Bible offusque parfois et scandalise. Elle appelle un chat un chat ; elle raconte, sans émotion, sans la moindre marque de désapprobation, d'horribles atrocités. Lors de la conquête de la Palestine, les grands ancêtres massacrent allègrement au nom du Seigneur les populations cananéennes vouées à l'anathème. Ces faits ne choquent pas outre mesure l'historien au courant des mœurs de l'antiquité orientale. Les rois assyriens étalent avec emphase dans leurs inscriptions de victoire leurs cruautés à l'égard des vaincus. Sur la fameuse stèle du Musée du Louvre, un voisin d'Israël, Mésa, roi de Moab, se vante d'avoir occis tout le peuple d'Ataroth en hommage au dieu Kamosh. Les Perses, si on en juge par les inscriptions de Darius, manifestaient peu de tendresse vis-à-vis de leurs ennemis. Peut-être serions-nous plus humbles et plus modérés dans nos censures si nous consentions à nous souvenir... Que représentent les anathèmes de Josué à côté de certains raids aériens, des horreurs des camps de concentration, des ravages meurtriers de la bombe atomique ? Impassible, la Bible relate des mensonges, des ruses et des traîtrises. Elle souffle, dit-on, l'esprit de vengeance lorsqu'elle profère d'effrayantes malédictions. En matière de morale sexuelle, elle tolère, chez un peuple qui se targue du titre d'élu de Dieu, des licences inadmissibles. Sans doute, un lecteur initié à un certain relativisme de l'histoire, de la pensée et de la morale, sera-t-il moins troublé en présence de ces constatations. Mais cet ensemble de faits entretient souvent un malaise persistant dans l'âme du lecteur croyant.

Car la Bible n'est pas seulement un monument littéraire de l'antiquité orientale ou un document de l'histoire des religions ; elle est aussi, pour le fidèle, un message de Dieu à la caravane humaine en marche vers la Terre promise. L'Esprit a présidé à la formation du Livre en toutes ses parties. Dans la Bible, Dieu nous parle. Il *me* parle et *me* fait signe. Au regard de la foi, les nombreux écrivains qui, au cours des siècles, composèrent le Livre, œuvraient tous sous une très spéciale influence de l'Esprit. Ils vibraient, tous, sous l'impulsion divine, comme une lyre touchée par l'artiste. Cette « inspiration », comme toute action de Dieu dans le cosmos et dans l'histoire, s'enveloppe d'une nécessaire obscurité. Nous cherchons à la décrire en termes humains, mais nos balbutiements n'ont pas la prétention d'épuiser son mystère. L'Esprit illuminait ces auteurs sans bouleverser

la structure de leur intelligence, guidait leur volonté sans les déposséder de leur liberté, les assistait en respectant le jeu délicat de la psychologie humaine. Aussi ces écrivains exprimaient-ils, à la fois, un message d'hommes et la Parole de Dieu. Le croyant, comme le lecteur humaniste, utilise les ressources de la technique qui lui permettent de mieux scruter le langage, les intentions et les « genres littéraires » des auteurs humains, de fouiller leur enseignement aussi profondément que possible, puisque c'est à travers les assertions de l'homme que la foi atteint la pensée de Dieu. Une mystique comme Thérèse de Lisieux écrit dans son *Histoire d'une âme* : « Si j'avais été prêtre, j'aurais appris l'hébreu et le grec afin de pouvoir lire la Parole de Dieu telle qu'Il daigna l'exprimer dans le langage humain. » La linguistique, la critique littéraire, l'étude des traditions, l'épigraphie, l'archéologie et l'histoire, toutes ces sciences appliquées à l'Ecriture ne s'opposent pas à une lecture croyante. Bien au contraire, elles aident le fidèle adulte à cerner davantage l'objet de sa foi.

C'est parmi les croyants, c'est-à-dire, parmi ceux qui acceptent le suprême dépassement, que la Bible recrute ses familiers, ses intimes. Elle n'admet dans son intimité ni le curieux ni le snob. Le critique littéraire et l'historien profane découvrent les traits extérieurs de sa physionomie ; ils n'entrevoient que partiellement et déchiffrent à peine son visage intérieur. La Bible résiste aux grignoteurs de textes et refuse de livrer son âme à ceux qui dissèquent son corps. Par contre, elle introduit le croyant dans son mystère. A travers ces livres, nombreux et divers, écrits au hasard des circonstances, le fidèle discerne une intention persévérante et, sous le désordre apparent, un plan qui se réalise malgré la mauvaise volonté des hommes. Cette histoire, rédigée par fragments décousus, est, en réalité, une histoire orientée. On y perçoit une inclinaison, un sens. Une inspiration secrète l'anime du dedans, relie les événements entre eux et les organise, transforme le chaos des faits en une « suite ». Nous assistons à l'étonnante promotion d'un enfant du désert, fruste et grossier, à peine dégagé de la barbarie originelle, à la dignité de fils de Dieu. Pour éduquer son peuple, porteur des espoirs de l'humanité, Dieu engage avec lui un dialogue sans cesse renoué, intervient dans le cosmos, l'histoire des peuples et les psychologies humaines. Il suscite des prophètes, ces géants de l'Esprit, qui poussent Israël, souvent malgré lui, vers un monothéisme plus conscient, plus affiné et plus exigeant. Amos dévoile la justice de Dieu, Osée sa bonté miséricordieuse, Isaïe sa transcendance, Ezéchiel sa sainteté absolue. Jérémie prêche une religion plus intérieure et inculque le sens de la responsabilité individuelle. Le lecteur humaniste découvre, en partie, cette ascension reli-

gieuse et morale, avec ses arrêts et ses reculs. Mais cette montée laborieuse ne prend pas à ses yeux le caractère d'une histoire du salut. Seul le croyant, dans sa lecture, aperçoit un mystérieux « dirigisme ». La doctrine, la morale, l'histoire progressent à la manière d'un germe : doctrine dirigée, morale dirigée, histoire dirigée. Dieu, par étapes successives, réalise son dessein : il conduit son peuple au devant de Quelqu'un...

L'horizon s'élargit dans la perspective chrétienne. La Bible se dilate pour englober les vingt-sept livres du Nouveau Testament. Pour le lecteur chrétien, deux économies religieuses se correspondent comme l'appel et la réponse, l'attente et la présence, la soif et l'eau vive. Le chrétien possède des antennes spéciales pour comprendre le Nouveau Testament ; il lui est intérieurement accordé. Aussi commencera-t-il normalement sa lecture par la seconde partie du Livre. Il parcourra entièrement les *Evangiles*, les *Actes* et les *Epîtres* des Apôtres. Mais, pour ne pas rester un enfant dans la foi, il poursuivra sa lecture dans l'Ancien Testament où le christianisme plonge ses racines. L'Evangile lui-même l'y invite, puisque, fréquemment, le Nouveau Testament renvoie aux Prophètes, annonciateurs du Christ. Le chrétien reconnaît dans l'Ancien Testament sa patrie spirituelle ; il y retrouve, à l'état d'ébauche, les grands thèmes religieux qui s'épanouissent dans la révélation de Jésus : la Promesse, l'Alliance, le Royaume, le Salut. Il note, au cours de sa lecture, des réalités, des événements et des personnages qui, à ses yeux, préfigurent, annoncent des réalités, des événements et des personnages du Nouveau Testament. Comment s'étonnerait-il des imperfections doctrinales, morales, liturgiques d'une économie qui, en définitive, n'est qu'une préparation et une aurore ? De la Bible intégrale se dégage un enseignement total et harmonieux. Mais, pour juger de la portée exacte des textes, de leur valeur transitoire ou permanente, le chrétien replace chaque livre, chaque partie du Livre dans l'ensemble de la Bible. Souvent, lui aussi, il sentira le besoin d'être conseillé, guidé, éclairé, rassuré. Il lui arrivera de formuler la même requête que l'officier éthiopien cheminant de Jérusalem à Gaza : « Comment pourrais-je comprendre, si personne ne me guide ? » (*Actes*, 8,30). Le Christ, maître ès Ecritures, rendit ce service aux pèlerins d'Emmaüs (*Luc*, 24,32). Le lecteur chrétien n'hésite pas à suivre la recommandation de saint Irénée : « Il faut lire l'Ecriture auprès des presbytres de l'Eglise... C'est dans l'Eglise qu'il faut se réfugier pour y être nourri des Ecritures du Seigneur... »

CHARLES HAURET.

La polémique de Jaspers et de Bultmann sur la démythisation

Il ne semble pas que le véritable sens de cette polémique ait été largement saisi en France. La faute en est à une certaine paresse impatiente du public. Celui-ci cristallise vite autour d'un problème donné un petit nombre de positions-types et opère désormais avec des schèmes mentaux clairs, mais rigides. Ces schèmes, il est possible de les ébranler ou même de les abattre à coups de violents paradoxes. En revanche, quiconque essaie de défendre des positions voisines *à l'aide de notions qui, sans disloquer les schèmes, leur sont étrangères, ne réussit guère à se faire comprendre.*

A propos des Evangiles, les deux positions-types qui se sont cristallisées sont celles du dogmatisme littéral et du libéralisme. Pour ceux qui en sont restés là, une polémique comme celle de Jaspers et de Bultmann est particulièrement inconfortable. Bultmann soutient la nécessité de « démythiser » le Nouveau Testament, Jaspers veut le maintenir intégralement. Dirons-nous que Bultmann est libéral et Jaspers dogmatique ? Impossible, ne fût-ce qu'à cause du rôle qu'ils ont assumé ici-bas : des deux, c'est Bultmann qui est le théologien, Jaspers qui est le philosophe. Alors on a tendance à dire qu'on n'y comprend rien.

De fait, les catégories de « libéral » et de « dogmatique » ne conviennent ni à l'un ni à l'autre. Et les choses se compliquent encore du fait qu'ils ne sont pas deux, mais trois : il faut adjoindre Karl Barth à la discussion.

Impossible de faire comprendre ici en quelques lignes un débat qui a pris l'ampleur d'un petit livre (1). *Je voudrais pourtant faire d'abord une remarque : les divergences, à mon avis, portent moins sur le Christ et le sens de l'Ecriture que sur le langage. Ce qui d'ailleurs ne les rend pas moins profondes.*

Et pour suggérer l'usage qu'on pourrait faire de la remarque précédente, je voudrais recourir à une comparaison. Supposons qu'il

(1) Cf. pasteur P. Barthel, *Mythe et Nouveau Testament*, suivi de la traduction de la conférence de K. Jaspers sur la « démythisation » de R. Bultmann et de la réponse de celui-ci, dans *Etudes Théologiques et religieuses*, pub. par la Faculté de Théologie Protestante de Montpellier (1954, N° 1).

s'agisse d'un poème, par exemple de l'Iliade. Un lecteur A veut s'informer dans l'Iliade sur un monde grec préclassique et sur une guerre très ancienne. Il fait de l'Iliade un ouvrage proprement historique, à comprendre littéralement. Survient un lecteur B qui trouve A bien naïf. Lui aussi s'intéresse au passé que ce texte révèle, mais il se refuse à accorder créance également et de la même façon *à toutes les parties du texte, à la description minutieuse des armes, par exemple, et aux interventions des dieux. Il découpe donc dans l'Iliade des parties littérales, et d'autres qui doivent être traduites en prose pour être comprises. Le lecteur A lit le poème de l'Iliade* comme s'il était en prose. *Le lecteur B le lit comme un poème* qu'il importe de traduire en prose. *Or, survient un troisième lecteur C, qui veut que le poème Iliade* reste un poème. *Il en refuse donc le sens prosaïque, mais il en refuse également la traduction en prose, car ce qui compte pour lui, c'est proprement le poème — ce que la traduction en prose détruit.*

Certains jugeront le lecteur C frivole — il semble négliger le sens, et le poème qu'il s'obstine à chérir a l'air d'un jeu gratuit.

Mais on sait depuis longtemps qu'il est des jeux plus sérieux que le sérieux.

Ainsi, lorsqu'on parle de mythes et qu'on les défend comme tels, *cela veut dire peut-être qu'on en préserve l'aspect le plus sacré. Mais ce n'est pas à moi, c'est au lecteur de poursuivre le parallèle entre A, B, C et Barth, Bultmann, Jaspers. A lui de voir jusqu'où la comparaison tient, et où elle cesse d'avoir raison.*

Jeanne HERSCH.

Fragment de la lettre adressée par Karl Jaspers à Rodolphe Bultmann, à propos de la réponse de celui-ci à sa conférence sur la démythisation.

Vous dites que pour moi l'appel que Dieu m'adresse, la rencontre avec la personne divine, ne jouent aucun rôle, et cela montrerait selon vous que je n'ai pas saisi pleinement l'historicité de l'homme. Je réponds que c'est abuser du mot historicité. La différence entre les hommes, les peuples et les civilisations, les mythes et les religions, les façons de penser, la vie de chaque individu selon sa provenance, ses situations diverses, les chances qui lui sont offertes, les liens qui le rattachent à ces conditions, tout cela peut être étudié à l'infini sans jamais constituer une totalité qu'on puisse embrasser du regard. Appelons cela le donné historique. Chaque individu s'y retrouve ; mais non pas seulement par une orientation empirique qui lui permette de se saisir dans l'histoire concrète, en sachant d'où il vient et où se

situer (ce qui serait présumer à tort d'une connaissance totale, alors qu'il n'y a jamais qu'une orientation restreinte, en partie constatations extérieures, en partie interprétation). Bien plutôt l'individu se rencontre lui-même de telle manière qu'il s'accepte au sein de la réalité qui est la sienne, qu'il se décide, qu'il se fonde sur ses décisions ; ce faisant, il met tout ce qui lui sert à s'orienter au rang d'un moyen, il le domine, car il est conscient de la gravité d'une chose : dans le temps se décide ce qui est éternel. Ce que cette expression a de paradoxal est inévitable à propos de cet acte et de cette expérience, si le sérieux de la liberté se déployant à travers le temps ne doit pas dégénérer en savoir, et ainsi s'évanouir. Dans ma Philosophie (t. II), j'ai désigné du terme d' « historicité » non pas tels faits particuliers, telle individualité, telle chose connaissable ; mais au contraire j'appelle ainsi la possibilité qu'a l'existence d'accomplir et de vivre dans l'instant la fusion du temps et de l'éternité. Cette possibilité, nous la saisissons par la liberté existentielle. C'est dans cette historicité que ce qui appartiendrait sans cela au simple domaine des faits, gagnera une portée existentielle.

Mais, s'il n'est pas d'historicité sans une rencontre avec la personne divine, alors c'est qu'en effet je ne comprends rien à l'historicité.

L'historicité de l'existence est présente dans les âmes pieuses sans s'exprimer en concepts. Elle est l'absolu de l'existence dans l'historicité de sa liberté, elle-même don de la transcendance accompli dans la décision. Mais lorsqu'elle apparaît bien claire au regard philosophique, il en résulte deux conséquences pour le savoir et, partant, pour la critique : premièrement je découvre que l'énoncé historique de ses articles de foi et de ses mythes n'est pas universellement valable — et alors j'en viens à admettre la valeur de la vérité d'autrui dans sa relation à la transcendance ; secondement, je vois que la valeur universelle de la connaissance (à l'état pur dans les sciences) est liée à la relativité de ses hypothèses et de ses méthodes, au caractère particulier de chacune de ses possibilités, même les plus universelles en apparence, et à la nullité de son importance existentielle.

Pour la pensée philosophique, la transcendance ne peut pas posséder une objectivité exclusive, donnée dans le monde, indépendamment consistante. Vérité unique transformant celui qui l'adopte, elle ne peut devenir vérité pour tous. Ce qui arrive ainsi appartient à l'historicité et peut donc éveiller à l'historicité, mais non pas — et précisément pour la même raison — prendre une apparence universellement valable.

Vous dites, il est vrai : « La révélation n'a de réalité que comme événement eschatologique et pour chaque croyant, non point comme contenu qui se puisse enseigner ». Mais vous dites aussi :

« La parole que Dieu nous adresse par la bouche de certains hommes ne se trouve que là et nulle part ailleurs ; elle a donc une valeur absolue, elle place chaque homme à qui elle est annoncée devant la décision essentielle ».

Alors, je demande encore : quelle est l'objectivité de ce qui nous parle ici ? On nous dit que c'est Dieu lui-même. Et je demande : quel est le sujet à qui s'adresse cet appel ? Est-ce celui à qui la capacité de croire a été donnée par la grâce en même temps que la parole lui était adressée ?

Qu'en sera-t-il donc de ceux qui ne reçoivent pas cette grâce bien qu'ils entendent la parole ? Je ne puis faire qu'une réponse : celui qui ne se sent point ici mis en demeure de se décider, n'éprouve nullement les sentiments d'orgueil, de bravade, de révolte ou d'hostilité envers Dieu que l'on a coutume de nous reprocher. Ceux à qui manque la grâce, dont ils entendent parler sans comprendre ce qu'elle est, peuvent recevoir la parole comme un langage chiffré qui les atteint souvent jusqu'au fond ; ils peuvent aussi la choisir afin d'éclairer par la pensée mythique l'expérience qui est la leur.

A vous entendre, et vous n'avez pas été l'un des moindres à me l'apprendre, le problème de la décision dans le christianisme est, par opposition au fait réel de la vie et de la prédication de Jésus, un apport théologique qui apparut peu après la mort de Jésus. Car, lui-même, il n'a posé que la question morale, celle qui engage à vivre dans la foi en Dieu, décision concrète concernant la pratique de la vie et telle que tout homme qui philosophe l'entend, avec une urgence ici exceptionnelle, mais non pas ici seulement : il a pu l'entendre ailleurs, chez les Prophètes de l'Ancien Testament et chez les grands philosophes. Pour vous, la question décisive se pose spécifiquement quant à la décision qu'exige l' « appel » de Dieu par la bouche des premiers chrétiens. Aux yeux du philosophe, vous confondez ainsi l'historicité et une conception fixe et définitive conférant une valeur universelle à un phénomène historique particulier. Dès lors, vous confondez la réalité concrète d'un événement et le chiffre qui désigne une réalité surnaturelle, comme par exemple la descente de l'Esprit Saint, — et ici avec quelle force unique et inoubliable ! Une vue philosophique de ce genre doit connaître ses limites, et celles où cesse sa faculté de comprendre. Mais non moins que celle du théologien, elle se sait inspirée par une volonté divine (expression mythique, désignant ce qui fonde notre volonté et notre obligation propres que nous ne pouvons justifier rationnellement). Simplement, le philosophe ne peut pas, comme le théologien, se réclamer de Dieu ou d'une mission divine.

***

Dans la religion chrétienne telle qu'elle est aujourd'hui instaurée, trois autorités semblent représenter essentiellement la tradition, alors que la substance même est dans les fidèles. Ces trois autorités ce sont les théologiens, l'Eglise, les pasteurs (ou prêtres). Pour moi, simple observateur, l'œuvre des théologiens me semble indispensable à la transmission des connaissances, mais, pour reprendre votre expression, ils ne sont plus capables de dire à ceux qui sont chargés de la cure d'âmes, comment ils doivent s'y prendre. L'Eglise est indispensable à l'organisation, mais toujours dangereuse et sujette à caution. Les pasteurs, eux, éveillent et affermissent la vie dans la foi à travers ce qui lui donne sa réalité concrète. C'est sur eux que tout repose. Je m'étais permis là-dessus quelques remarques qui n'ont pas eu votre approbation ; elle concernaient notamment la restitution du langage mythique dans toute son ampleur — l'importance, pour la foi vécue, d'une compréhension historiquement correcte de la Bible — la manière dont le pasteur interprétera les textes. Quel rapport y a-t-il entre cette compréhension historiquement correcte et la foi vécue ? Je répondrai : presque aucun. Kierkegaard disait que l'étude scientifique du Nouveau Testament ne favorisait en rien la foi. Une seule affirmation suffisait : Dieu s'est fait homme, il a été crucifié pour nos péchés. S'il m'en souvient bien, un théologien nommé Kähler s'est exprimé sensiblement de même dans une brochure que j'ai lue autrefois. Regardant les choses en philosophe, je ne puis être aussi radical, aussi ai-je dit : *presque* rien. Et quand vous demandez si le pasteur doit savoir l'hébreu et le grec, s'il doit être au courant des recherches scientifiques sur la Bible, je réponds oui, mais pour d'autres raisons que les vôtres. Premièrement, il est à souhaiter que les pasteurs se familiarisent avec le monde de la culture occidentale, qu'ils sachent ce que c'est que la science, qu'ils participent concrètement à la recherche illimitée du vrai, idéal de l'Université, et que leur formation ne dépende pas d'écoles confessionnelles qui, de toujours, tendent à rétrécir la vision. Secondement, il me semble que l'expression de leur foi gagnera en spontanéité s'ils connaissent aussi, sur le plan positif et concret de l'histoire, ce livre qui est pour eux le texte saint de la communauté, la source des grandes vérités qu'ils annoncent et que toute leur personnalité et le ton même de leurs paroles doivent rendre convaincantes. Sans être asservis à l'exactitude historique, bien que rompus aux méthodes qu'elle exige, ils acquièrent la liberté de transformer l'expression objective de la foi en une prédication actuellement acceptable et efficace.

Dans mon exposé, se mêlaient souvent mon désir de laisser aux mythes leur valeur et mon refus d'admettre que la vie pût rentrer dans un cadavre, qu'il existât des démons ou des effets remontant

à des causes magiques. Ce qui vous amène à poser la question : « Comment s'y prend-il ? » Question que vous précisez ainsi : « Comment par exemple, Jaspers interpréterait-il les passages de l'épître aux Romains V, 12-21 ou VI, 1-11, s'il était pratiquement obligé de le faire ? » Voulez-vous savoir ce que j'en dirais si j'étais pasteur, ou ce que je ferais dans le rôle d'historien et de théologien ? Je ne suis ni l'un ni l'autre, mais j'essaie de me représenter la situation. Comme savant, si j'en étais capable, je m'efforcerais, comme vous le faites en critique et en historien dans certaines parties de vos œuvres, de rapprocher de ces passages des textes antérieurs ou contemporains dont le sens puisse leur être comparé ; je tenterais ainsi de saisir le plus nettement possible le sens que leur donnait leur auteur. Comme vous, j'étudierais l'emploi des termes. Cette méthode ne me permettrait aucunement de revivre quelque découverte dans l'ordre de la foi, mais seulement d'apprendre à connaître et à comprendre un article de foi formulable. Une analyse existentiale (1), c'est-à-dire (si je saisis votre pensée sur un point qui me paraît inaccessible à toute méthode scientifique) une « traduction », qui me deviendrait intelligible grâce au fil conducteur que serait ma propre conception de l'homme et du monde, je ne la tenterais même pas sur le plan de la science. Comme pasteur, en revanche, je procéderais tout autrement. Sans doute lirais-je ce que les savants ont dit pour permettre une interprétation « exacte » du texte, je fouillerais leurs travaux. Mais ensuite, je mettrais tout de côté et sans me laisser emprisonner par le sens ancien des textes, j'appliquerais un autre principe que je justifie ainsi : les livres saints sont le guide qui, depuis des siècles, a servi sans cesse au monde occidental à s'assurer de sa foi. Là, il ne s'agit pas de l'exactitude que recherche l'historien, mais de l'esprit de foi. Vous connaissez beaucoup mieux que moi les discussions (sur la lettre et l'esprit) suscitées à ce propos, et surtout dans le monde protestant. L'essentiel est seulement de parler de façon que ressorte le contenu de foi actuel inclus dans le texte, afin qu'il se communique comme un bien commun. Pour cela, le langage mythique est tout aussi indispensable que la spéculation philosophique, suivant la situation où l'on se trouve et le cercle à qui l'on s'adresse. Comment s'accomplit cette transmission si elle est authentique, cela dépend de l'action concrète de ce pasteur, à cet endroit, devant ces personnes. La Bible est le livre qui, aujourd'hui encore, a le plus gros tirage, c'est avec elle qu'avant nous près de cent générations ont vécu. A ce titre, c'est une œuvre qui commande le respect,

(1) Le terme *existential*, emprunté à Heidegger, désigne tout ce qui concerne l'existence lorsqu'on en fait la théorie ; *existentiel* qualifie subjectivement les attributs de l'existence vécue, en acte. *(N. de la trad.)*.

même à celui qui refuse de reconnaître sur aucune œuvre un sceau spécifique de sainteté. De là son privilège : en le lisant, nous n'avons pas à nous en tenir plus étroitement que nos devanciers à une exactitude critique et historique. Et c'est aussi pourquoi un philosophe peut recourir aux mythes. (Envers des textes philosophiques, je trouverais cette méthode tout à fait injustifiée, car ces textes ne sont pas valables pour toute une communauté religieuse, ils n'ont pas de caractère sacré et leur sens, si on l'altère en se l'assimilant, doit rendre cette altération sensible à la conscience à cause de la nature même du sujet.) La place dont je dispose, autant que mon insuffisante capacité dans ce domaine, m'empêchent de commenter ici les passages dont il s'agit, de manière à vous montrer que j'y trouve un contenu, sans penser à Paul. Chez les gnostiques aussi, il y a certes des représentations mythiques extraordinaires. Je réprime mes velléités pour ne pas m'exposer inutilement au ridicule. Mais j'ajouterai encore ceci : je n'éliminerais ni résurrection, ni démons, ni magie si je savais parler de ces mythes de façon qu'il ne vienne à l'esprit de personne qu'il puisse s'agir ici de réalités positives, et si, malgré tout, il en jaillissait une lumière qui, sans ces images, aurait été perdue.

J'avais formulé contre vous, dans ma conférence, certaines thèses que je résume encore une fois : il n'existe pas d'image moderne du monde. Ce que vous appelez l'image moderne, scientifiquement définie du monde n'est pas autre chose que ce que nous a fourni depuis des millénaires la pensée matérialiste, sensualiste, réaliste ; la superstition scientifique, dont les prétentions sont aujourd'hui universelles, n'a presque rien de commun avec la science moderne, hormis peut-être que, dans un secteur objectivement restreint de cette science, les résultats techniques sont tellement imposants qu'ils fournissent à la superstition scientifique son plus solide soutien ; or, appliquant les méthodes de la technique à des actions et à des comportements qui lui sont irréductibles, la superstition scientifique conduit à une activité spécifique, dévastatrice, analogue aux égarements jamais vaincus de la magie.

. . . .

On ne saurait définir scientifiquement ce qu'est la philosophie. Elle est un acte de la liberté et se définit elle-même ; non par l'arbitraire d'un caprice, mais à partir de la nécessité d'une valeur de foi s'exprimant en elle, d'une vision, d'une volonté d'ensemble. Sous le nom de philosophie, se présente aussi la soi-disant philosophie scientifique, avec sa prétention à un travail spécialisé pro-

gressant dans la connaissance et mettant ses résultats à la disposition de ceux qui en ont besoin. Il y a une immense quantité d'œuvres de ce genre, je ne le nie pas. Mais je ne trouve là-dedans qu'un nombre bien restreint de résultats utilisables et je constate que l'on n'est même pas d'accord ni vraiment au clair sur leur délimitation.

Il s'agit des développements de la logique, surtout de la logique transcendantale, dont il a été question plus haut ; on cherche en particulier à concevoir clairement l'espace hors duquel rien de ce qui peut s'offrir à nous, rien de ce que nous sommes nous-mêmes, ne peut formellement nous apparaître. En fait, on n'est jamais parvenu, jusqu'à maintenant, à une évidence scientifique et universelle. Même des vues philosophiques comme celles-ci ont un caractère différent de toutes les autres connaissances scientifiques. Si nous nous mouvons à l'intérieur de cet espace, c'est cependant que nous cherchons des connaissances valables pour tous, c'est que nous croyons pouvoir opérer rationnellement et au moyen de notions identiquement accessibles à chacun. Mais on n'a jamais trouvé de façon évidente la limite à établir entre cette connaissance des formes universelles du donné, d'une part, et de l'autre, par exemple, la démarche qui tend à éclairer l'existence ou celle de la métaphysique.

Dans mes recherches philosophiques, je me suis risqué dans un domaine où il est facile d'anéantir rationnellement tous les énoncés si on les considère du dehors, si l'on fait de leur objet une matière scientifique que l'on puisse en principe connaître de façon exacte et définitive. C'est dans ce domaine que je me suis heurté à votre démythisation. Vous vous y exposez au même risque en niant ce qui, selon vous, est insoutenable, en posant le problème de la décision, en essayant de faire sa place à une prédication chrétienne conforme au sens que vous lui donnez comme croyant.

Il faut clore cette discussion. A vrai dire, je crois sans cesse apercevoir le point où nous nous rencontrons. Mais il y a de part et d'autre un arrière-plan obscur. Dans le détail nous pourrions éclaircir certains malentendus, afin de les éliminer.

Par exemple : si j'ai parlé pour abréger de « révélations dans l'histoire », je pensais seulement à l'apparition d'une foi révélée, comme celle qui, sous des formes très différentes a tant d'importance aux Indes et en Chine. Mais quand je parle d'une révélation progressive de la vérité à travers les bonds de l'histoire, l'emploi de ce mot prête à des malentendus. Ici, je ne pense plus à des révélations divines, mais à cette apparition imprévisible de symboles, de visions, de thèmes, dont la succession ne se laisse pas rattacher à une nécessité historique et qui ont déterminé la vie des hommes.

*
* *

Toute pensée conduite sur le plan du non démontrable a un caractère personnel. Ce n'est pas là un inconvénient, mais bien plutôt le signe même du vrai, pourvu que s'expriment non des humeurs individuelles, mais la subjectivité qui s'engage et prend la forme inévitable d'un universel. C'est pourquoi je vais poursuivre un moment ce que j'avais esquissé à votre propos dans ma conférence. Je me permets maintenant de m'adresser directement à vous ; j'ai d'ailleurs donné à cette réplique la forme d'une lettre pour y saisir au moins l'amorce d'un dialogue. Une communication véritable est de toute façon presque impossible en public.

Plusieurs des jugements exprimés çà et là dans ma conférence vous ont mécontenté et vous avez réuni au début de votre réponse les plus provocants. Ces phrases isolées de leur contexte donnent par leur juxtaposition une impression massive qui ne peut que prévenir contre moi. Vous dites que l'on ne peut y répondre. C'est parfaitement exact, me semble-t-il. Des jugements de ce genre doivent, dans l'ensemble d'un exposé, attirer l'attention par leur tranchant, mais ils n'ont pas en eux-mêmes de valeur absolue.

Peut-être vous arrive-t-il aussi d'en prononcer de pareils. Mes développements, dites-vous, ne sont pas conduits dans un véritable esprit de communication ; je me garde de toucher au problème herméneutique ; une vraie conversation ne peut s'établir lorsqu'on ignore à quoi tend la pensée adverse. « Or, écrivez-vous, j'ai l'impression que Jaspers juge un véritable διαλέγεσθαι avec moi impossible en raison de ce qu'il appelle mon orthodoxie. » Cet arrêt sur ma manière de léser la communication touche un point essentiel de ma philosophie : ma volonté de communiquer. Si vous dites vrai, je vais à l'encontre de ma philosophie en discutant de la sorte votre démythisation. Si vraiment je parle à ce point « ex cathedra », voilà qui revient à nier pratiquement ma philosophie. Votre jugement, et vous le savez, frappe au cœur mon intention philosophique.

A cela, je réponds d'abord : veuillez songer que dans ma conférence je ne m'adressais pas avant tout à vous-même, pour communiquer avec vous, mais à un public à qui je parlais de vous ; de plus j'étais invité par des théologiens à discuter cet ensemble d'idées que vous avez fait pénétrer avec tant de force dans le domaine théologique, et de la substance spirituelle où ces idées me semblent avoir germé, c'est-à-dire d'une face de votre personnalité qui me paraît inséparable de ces idées. Cette conférence n'était pas un acte de communication. Il me semble qu'on ne devrait pas la juger sous cet angle.

Je dirai ensuite ceci : même dans la communication, on peut admettre des expressions catégoriques pour définir certains traits ; c'est là un moyen parmi d'autres. Si vous m'accusez de renier en pratique ma philosophie — et je ne puis pas plus réfuter

votre jugement que vous ne pouviez réfuter les miens — je ne vous en fais nul reproche. J'aurais plutôt souhaité encore plus d'énergie de votre part. Car si des jugements de cette sorte ne sont pas inspirés par la malveillance — ce qui n'était pas non plus, je l'espère, le cas des miens — même déviés, injustes, exagérés, ils sont pour le lecteur, comme pour celui qui est visé, l'occasion d'un examen ; on allume des lumières qui jettent peut-être un jour faux, mais qui éveillent l'attention. J'ai toujours trouvé utiles de tels jugements à mon endroit. Et même inspirés par la malveillance, ils peuvent contenir une certaine vérité. Nos pires ennemis peuvent nous être utiles. Mais j'espère bien qu'il n'y a entre nous rien de tel. Vous, en tout cas, m'avez répondu sur un ton qui tout en étant, bien sûr, celui d'un adversaire, n'exclut pas la bienveillance. De mon côté, j'espère qu'il en est de même.

Et enfin, permettez-moi de répondre par un souvenir personnel à ce reproche d'avoir manqué à la communication. Lorsqu'il s'agit d'idées où des décisions vitales, sans s'accomplir, cherchent pourtant à s'exprimer, je crois qu'on peut courir le risque de manquer d'égards. La politesse conventionnelle et l'objectivité impersonnelle cessent lorsque l'on parle avec sérieux. Quand vous déclarez avoir l'impression que je tiens un dialogue entre nous pour impossible, et cela à cause de la prétention qu'a la foi révélée de détenir une vérité exclusive, je prends peur. C'est vrai, et je ne veux pourtant pas l'admettre. C'est vrai, en ce qui concerne la prétention à l'exclusivité ; cela ne doit pas être vrai en ce qui concerne votre personnalité et moi-même. En choisissant pour thème votre démythisation, j'avais deux raisons : la première était ma colère spirituelle contre la démythisation, liée à cette orthodoxie, qui vous a fait dire que du point de vue chrétien, donc du vôtre, l'idée de Dieu sans le Christ est insensée. Avez-vous pensé alors, en écrivant une phrase comme celle-là (*Studium générale*, réimprimé dans *Croire et comprendre*, tome II), qu'avec le centre même de la quête philosophique que j'ai entreprise sous la conduite de Platon, de Plotin, de Spinoza, de Kant, vous rejettiez comme insensé tout ce que j'avais tenté, tout mon effort ? Certainement non, car vous n'avez pas dû le moins du monde penser à moi. Mais ce n'est pas non plus dans ma personne que j'étais atteint, mais dans la philosophie. Furieux de vous trouver si inconscient de ce qui est son essence, je me suis réjoui en même temps de la netteté sans réserve et sans équivoque de votre attaque. Car cela me donnait et me donne le droit de m'en prendre comme vous, à travers questions et jugements, au problème dans sa totalité. Il est vrai, certes, que la divinité n'est jamais venue comme une personne à ma rencontre — ni vers moi, ni vers ces grands philosophes que je regarde avec respect,

Mais la divinité n'est pourtant pas une simple idée ; elle est là, réelle, englobant tout par sa présence. Est-ce insensé ?

La seconde raison de mon choix était celle-ci : depuis des années, je m'étais tenu avec vous en communication d'esprit, unilatéralement, mais sans interruption. Vers 1920, vous étiez à Heidelberg pour y faire une conférence que Dibelius et moi nous admirâmes d'un commun accord. Au même moment, je vous entendis prêcher ; je fus surpris de la teneur si conventionnelle et si orthodoxe de votre sermon, que je ne pouvais concilier avec l'esprit de votre conférence. Et quand vous avez eu l'amabilité de venir me voir, je vous posai quelques questions. Vous avez sans doute oublié tout cela. Je restai longtemps sous le coup, après votre visite. Vous me faisiez l'effet d'un bloc de granit. Ma sympathie pour vous datait de l'enfance, du temps où, élève du lycée d'Oldenbourg, je vous voyais dans la cour de récréation. Vous aviez quelques années de moins que moi. Je ne me risquais pas à entrer en relations avec vous, je voyais vos yeux étincelants et j'étais heureux que vous existiez. Et maintenant, pendant cette visite, je ressentis l'impossibilité d'établir un contact et cette expérience devint pour moi symbolique. J'accusai l'orthodoxie. J'écrivis alors ces phrases qui, dans l'un de mes ouvrages, complétées par d'autres expériences et les résumant en un type, commencent ainsi :

« Sur des points décisifs, ma discussion avec les théologiens s'arrête ; ils se taisent, ils énoncent quelque formule incompréhensible, ils parlent d'autre chose, ils avancent une assertion comme absolue, ils m'encouragent amicalement sans avoir réellement présent à l'esprit ce qui vient d'être dit — en somme ils ne s'intéressent pas vraiment au débat... » *(La Foi philosophique*, page 105*)*.

Si je m'en prends maintenant à cette démythisation qui me semble vous avoir vraiment envoûté, il y a à cela une raison objective qui coïncide avec mes mobiles personnels. La portée de votre démythisation dépassait celle d'une opinion arbitraire, surgie n'importe où, au hasard. Sur le plan qui est le mien, elle me paraissait d'autant plus funeste que je voyais un homme et un savant de votre rang en subir la fascination. Ainsi ce que j'en ai dit était au fond une réponse à votre qualificatif d' « insensé ». C'est pourquoi je m'en pris, dans ma critique, plus encore à l'orthodoxie qu'à la démythisation.

Et alors, si ce que je vous dis ici devait encore vous paraître proféré « ex cathedra », je vous prie de considérer ceci en ma faveur : il est presque impossible, quand on veut parler clair et bref, de le faire autrement qu'en formules apodictiques ; je fais dès l'abord, la réserve suivante : dans ces formules, l'apodicticité n'est pas absolue, elle ne vise qu'à provoquer la réplique.

Cette forme ne saurait disparaître que dans la discussion orale, grâce au va-et-vient des arguments pour et contre, au mouvement qui retire aussitôt ce qui vient d'être dit de façon si apodictique ; ou alors il faudrait l'éviter par l'ironie qui, laissant les phrases en suspens, s'en remet à l'auditeur ou au lecteur du soin de sentir où est la vérité — un procédé pour lequel je ne suis pas doué.

***

Un mot pour finir, sur le poids que prend le thème de notre discussion dans la situation actuelle du monde. Cela rendra peut-être sensible entre nous une communauté d'idées plus profonde. Sans doute les questions de foi paraissent-elles se placer au-dessus de tout ce qui n'est qu'actualité. Cependant c'est dans le présent qu'elles se vérifient. A la clarté de ce présent, la portée de notre dialogue paraît limitée, mais elle prend aussi une signification nouvelle dans une direction qu'il nous faut délimiter. Je ne voudrais nullement céder ici au penchant actuel pour les vastes perspectives de l'histoire mondiale. Nul ne sait ce qui arrivera. Les pronostics d'ensemble et les interprétations de la philosophie de l'histoire troublent souvent la conscience de notre temps ; l'attente gnostique de tel ou tel processus historique corrompt complètement la raison. Mais s'il est impossible de savoir où va l'histoire du monde, nous pouvons quand même ébaucher, dès maintenant quelques perspectives pour nous orienter. Indépendamment d'une prétendue connaissance dominatrice de la marche de l'histoire, nous pouvons savoir fermement ce pour quoi nous vivons.

Nul n'ignore aujourd'hui quelle est la tension entre la liberté et le totalitarisme. Peu de gens savent, dans leurs choix concrets, s'en tenir à la hiérarchie d'importance imposée par cette tension. Chacun sait quelle est la réalité politique de ces puissances qui enserrent le globe ; malgré cela, on ne voit guère cette réalité-là pénétrer dans chaque foyer. Tout le monde sait que nous vivons un moment de transition, souvent dans un calme angoissant, sous la menace d'armes inouïes ; peu nombreux, à ce que je crois, sont ceux qui en tirent les conséquences pour la conscience qu'ils ont du quotidien.

Là-devant, le thème de notre discussion est peut-être de peu d'importance. Comme un écho tardif, elle rappelle d'anciens combats. Aujourd'hui ce combat de jadis sur une vérité chrétienne ou biblique, n'a plus guère peut-être que la valeur d'un exemple, bon à faire comprendre des possibilités humaines, à faire mieux saisir l'enjeu réel des décisions actuelles dans la lutte pour la liberté.

Jadis, les Assyriens destructeurs menaçaient d'un péril effroyable tout le proche Orient ; aujourd'hui, il y a dans notre situation

quelque chose de comparable, mais nous n'avons pas de Prophètes qui puissent provoquer en nous un changement de vie, de foi, d'espoir, d'action. Nous n'avons que notre tradition biblique. Reste à savoir ce qu'il en adviendra.

La foi biblique est mise aujourd'hui en question par des millions d'hommes. Des millions d'autres la connaissent de moins en moins. A quoi cela aboutira, nul de nous ne le sait. Peut-être le monde de cette foi va-t-il à la fin de son histoire. Alors, dans cinq cents ans, des milliards d'hommes vivraient sans plus rien savoir de la Bible. Mais peut-être aussi la foi biblique est-elle ou redeviendra-t-elle une puissance de premier ordre. On peut peser ses chances, avec la volonté de penser et d'agir selon la vérité qui nous porte.

Sous la forme des Eglises, la foi biblique a montré qu'en fait, aux heures décisives, on ne pouvait compter sur elle. Si elle doit former les hommes qui orientent l'histoire, il faudra qu'elle se transforme elle-même dans un sens qui nous reste encore caché. Il ne sert à rien de réfléchir à ce que pourraient réaliser des hommes animés par la foi. Mais quand nous réfléchissons à la foi et à la philosophie, ce n'est pas sans rapport avec cette question.

La situation présente de nos confessions chrétiennes est, semble-t-il, celle-ci : la puissance du monde catholique s'accroît sans cesse. Sa parenté avec le totalitarisme, à côté d'énormes différences, ne nous autorise à tirer de ce rapprochement qu'une seule conséquence : le monde libre doit, aujourd'hui comme par le passé, empêcher toute domination exclusive de l'Eglise catholique. Mais s'il ne restait de choix qu'entre deux totalitarismes, le marxiste et le catholique, le second serait infiniment préférable, à cause de sa substance spirituelle, de l'origine biblique de sa foi et des forces explosives que conserve la Bible.

Et si la forme protestante de la foi biblique doit subsister — non à cause du protestantisme, mais à cause de la liberté — deux points de vue s'opposent aussitôt. Dans le protestantisme, la réduction de l'élément mythique, la tendance iconoclaste, l'appauvrissement de tout ce qui sanctifie la vie et confère à ses grandes heures leur solennité, entraînent un terrible affaiblissement de son influence sur les masses. La grandeur du protestantisme, ses décisions sans images, le sérieux de son enracinement dans la transcendance, sa profondeur dépouillée ne se rencontrent vraiment que chez des personnalités isolées. C'est là sa force : il peut susciter des hommes capables d'apporter à l'action un sérieux véritable, une grande sobriété, une hauteur de vues morale et politique.

Il serait donc sans doute vain que le protestantisme se mît à imiter le catholicisme dans la liturgie, la pompe, les titres, la hiérarchie et la centralisation de l'autorité ; cela ne le mènerait

finalement qu'à se confondre avec l'Eglise catholique ; ce qui, d'un point de vue différent, peut évidemment paraître dans l'ordre des choses.

Même le retour à la « parole », à une attitude luthérienne ou calviniste me semble un acte de violence spirituel, stérile, réservé à des groupes restreints et sans pouvoir de pénétration populaire. C'est là-dessus que portait ma polémique.

Je vois un espoir du côté de la « libéralité » (1), c'est-à-dire d'un protestantisme authentique, capable comme tel de modifier sans cesse la foi biblique dans toutes ses manifestations. Là non plus, personne ne peut agir selon un plan. Mais la liberté animée par le souffle de la foi en Dieu, cet esprit venu de la transcendance qui, dans le monde, donne une plénitude, ouvre les yeux, fait tomber les voiles, regarde la réalité en face et, puisant aux profondeurs, rend apte aux décisions qu'inspire l'assurance naturelle de la raison, cette liberté-là est aussi condition du maintien de la liberté politique.

Le sujet de notre discussion me semble en rapport avec le problème vital de la liberté, comme celle-ci est en rapport avec les possibilités du monde protestant.

Mais ce point de vue, celui de l'histoire mondiale, de notre destin et de notre responsabilité, ne doit pas non plus être l'ultime. Ce que l'individu est maintenant, dans son historicité, dans l'éternité de l'instant, cela dépasse l'histoire mondiale ; et dans son infirmité, il contribue cependant à fonder l'une des conditions de son déploiement. Parmi ce qui encourage et conforte l'individu, il y aura cette vérité qu'il trouve dans les écrits inépuisables que nous ont légué trente siècles, et entre autres dans la Bible, l'un des livres les plus irremplaçables.

Vous cependant, dont j'ai attaqué partiellement la pensée, vous vivez avec moi, dans le monde qui nous est commun et s'oppose au totalitarisme sous toutes ses formes. L'aspect injuste de ma polémique — indépendamment des erreurs que j'ai pu commettre sans le savoir — c'est qu'elle fait oublier tout ce qui nous lie sur ce point aujourd'hui décisif. Car enfin la lutte entre nous, malgré son tranchant, n'est pas celle de l'opposition radicale du bien et du mal. Par delà toute divergence, l'accord où nous sommes devant la vie totalitaire signifie beaucoup plus. Mon vœu serait d'avoir exprimé cela plus clairement.

Votre KARL JASPERS,

Bâle, avril 1954

(Traduit de l'allemand par Hélène Naef.)

(1) *Liberalität.* Il faut prendre ce mot dans un sens beaucoup plus vaste que l'acception protestante de « libéralisme ». *(N. de la trad.)*.

La Bible, livre de révélation sur l'homme

La notion de révélation.

Tout auteur biblique prétend implicitement apporter la révélation de Yahweh aux hommes, — à tout le moins à ses contemporains (1). Et la notion de révélation est d'autre part le fondement et la raison d'être de l'unité canonique, avec, comme point culminant, l'attente du Messie (et sa venue en Jésus de Nazareth, selon les chrétiens). La prétention, particulière, commune et globale, des auteurs de l'Ancien Testament c'est la notion de révélation : c'est-à-dire Dieu se donnant à l'homme par sa Parole. Cette révélation sera « accomplie » dans la personne du Messie (cf. le point de vue chrétien exprimé par le prologue de *Jean*) ; mais dans l'Ancien Testament cette révélation se manifeste déjà prospectivement, ainsi que l'attestent suffisamment le vocabulaire vétéro-testamentaire de relation (2) et la fréquence d'expressions telles que « Dieu dit », « Dieu parle» , ou « oracle de Yahweh », « parole de Yahweh », dans la bouche d'hommes qui portent le titre de « prophètes ».

Il ne s'agit pas là d'un concept, mais d'une action : l'action de Dieu vers l'homme. Si l'on étudiait l'histoire du vocable biblique « révélation », on verrait que, lorsque ce mot est employé, ce n'est pas pour faire une théorie sur le concept de révélation, mais pour décrire des révélations particulières ; il suffit pour s'en convaincre, de jeter un coup d'œil sur une *Concordance.*

La Bible n'est pas un livre de science, ni d'anthropologie, ni un traité de morale, ni de droit, ni de philosophie, et elle

(1) Cette prétention de l'auteur apparaît nettement dans des formules telles que « Ainsi parle Yahweh » (cf. E. Jacob : *Théologie de l'A.T.*, p. 106) ; elle est reprise par les rédacteurs ; et, si l'on peut parfois suspecter les particularismes de ceux-ci en tout cas la rédaction finale canonique se fonde sur elle avec un souci d'objectivité.

(2) Cf. W. Vischer : *La langue sainte, source de la théologie*, in *Etudes Théologiques et Religieuses*, Montpellier 1946, pp. 318-326 : « La langue biblique est un dialogue entre Dieu et les hommes. Les mots constitutifs expriment et signifient une relation, ils marquent les éléments constitutifs du rapport entre Dieu et les hommes. Ils sont tous bilatéraux et réciproques. Mais, bien entendu ! l'initiative est toujours du côté de Dieu. Dieu commence la conversation. La parole de Dieu est la parole créatrice, la parole de l'homme est réponse. Le même mot hébreu a en même temps un sens actif et un sens passif : il exprime l'action de Dieu et la réaction de l'homme. L'un n'est pas efficace sans l'autre » (p. 321).

ne prétend pas donner du crédit à une quelconque *Weltanschauung* humaine. Elle n'est aucun de ces livres en eux-mêmes, quoiqu'elle *se serve* çà et là de conceptions scientifiques, ou anthropologiques, ou éthiques, ou juridiques, ou métaphysiques, ou sociologiques ou politiques, *pour dire ce qu'elle a à dire.* Mais la Bible est avant tout, pourrait-on dire, un livre de *théologie* (au sens étymologique du terme) : ce qu'elle prétend dire, c'est une révélation de Dieu (par-Dieu-sur-Dieu). Et ici encore il faut faire attention : pas une description physique ou intellectuelle de Dieu, pas une théologie statique ou passive ; mais un livre de théologie dynamique et active. La Bible est un livre de « théologie » au sens de « connaissance du Dieu vivant et agissant », « connaissance du Dieu qui *se* révèle », « connaissance de Dieu-vers-l'homme ».

La Bible est le livre de la révélation de Dieu-vers-l'homme. C'est pourquoi, alors que nous pouvions désespérer de trouver dans l'Ancien Testament quelque notion que ce soit, valable et durable, sur la science ou sur l'art, nous devons penser que nous pourrons y trouver une révélation sur l'homme envers lequel Dieu agit quand il se révèle, c'est-à-dire dialectiquement sur l'homme-devant-Dieu et sur l'homme-sans-Dieu. Dans cette mesure-là on pourra peut-être parler par la suite d'une morale de cet homme, d'une politique de cet homme, etc... (1). C'est aussi dans cette mesure que nous pourrons espérer rencontrer et éclairer la notion d'âme hébraïque.

La notion de révélation place ainsi Dieu et l'homme face à face dans un dialogue où Dieu a l'initiative et, étant première personne, dit dans sa liberté TU à l'homme, lui donnant ainsi le pouvoir de dire JE à son tour (2). Puisqu'il y a révélation de Dieu à l'égard de l'homme, l'étude de la notion d'âme n'est pas inutile ni sans fondement : elle est liée à la notion fondamentale par excellence *(révélation)* et n'a de sens que par rapport à elle : elle a donc un *sens* véritable et ne constitue pas une pseudo-question sans intérêt ; — et par ailleurs elle désigne cet *homme* vers lequel Dieu va : elle exprime donc une *réalité.*

Existence et essence.

L'expression « Dieu-se-donne-à-l'homme » (qui équivaut à la notion « révélation ») d'une part affirme deux réalités distinctes

(1) Et peut-être même y aurait-il plusieurs conduites possibles de cet homme, comme on le voit sous la plume de Paul à propos de la nourriture 1 Cor. 8 et 10 ; à propos du mariage 1 Cor. 7, 25-40.

(2) Cf. Ex. 3, 14 : « Je suis qui je suis » (ou : « Je suis je », selon W. Vischer : *l'Ancien Testament témoin du Christ*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel - Paris, 1949, I, p. 230), et 33, 19 : « Je ferai grâce à qui je voudrai faire grâce. » Cf. la citation de W. Vischer *in* ETR 1946 *supra.*

(Dieu, l'homme), d'autre part maintient la seconde réalité liée à la première comme TU est lié à JE. La notion « homme » a donc bien à la fois une *réalité* et un *sens* : l'expression « l'homme-devant-Dieu » ne signifie pas seulement ce qu'il *fait*, mais aussi ce qu'il *est*. Précisons.

Tout d'abord ce qu'il fait n'est qu'une conséquence de ce qu'il est. Nous retrouvons là l'affirmation de base de l'anthropologie phénoménologique actuelle : « l'être apparaît dans sa totalité dans chacune de ses conduites » (1) ; on ne peut au fond connaître ce que l'homme est qu'en voyant ce qu'il fait. L'action — entendez : les conduites —, et elle seule, est *révélatrice* de l'être.

Cependant, quand nous parlons de « l'homme-devant-Dieu », nous prétendons faire un pas de plus. D'une part, il ne s'agit pas ici de n'importe quelle conduite qui serait, quelle qu'elle soit, révélatrice de l'être ; il s'agit d'une conduite particulière qui est ici fondamentale ; un *vis-à-vis*. D'autre part, en ceci il ne s'agit pas de parler de l'homme en termes d'existence, mais aussi et en même temps en termes d'essence. Reprenons ces deux propositions, en commençant par la dernière.

1° L'anthropologie classique prétend faire une description exhaustive de l'homme en quelque sorte par addition ; l'anthropologie phénoménologique prétend découvrir l'être dans sa totalité à travers n'importe quelle conduite. La première entreprise est vaine parce qu'aveugle : la somme ne sera jamais finie ; l'être décrit est toujours en devenir, individuellement et collectivement ; la connaissance qu'on en a est fragmentaire selon l'espace et selon le temps ; prétendre en finir avec lui c'est le figer et le tuer. La seconde entreprise est vaine quoique lucide : elle est insuffisante car elle reste à la surface de l'être ; « l'être-du-phénomène n'est pas l'Etre tout court » (2) ; et cette anthropologie conclura : « Il ne s'agit donc pas d'expliquer un *Etre*, mais de décrire un *destin* » (3).

Soit, mais il s'agit du destin-d'un-être. Lorsque nous parlons de cette conduite particulière — pour nous, fondamentale — de l'homme-devant-Dieu, il ne s'agit pas simplement d'une description phénoménologique, d'une certaine *manière d'être* d'un être se révélant dans cette conduite *mais* ayant sa réalité propre, en soi, antérieure axiologiquement à la conduite. Il ne s'agit pas simplement du fait que l'être se révèle *à nous* dans ses conduites, gardant par ailleurs le secret de sa réalité. Cette affirmation n'est certes pas fausse pour décrire un certain nombre de conduites humaines ; mais elle ne concerne pas cette con-

(1) G. Crespy : *Le problème d'une anthropologie théologique*, ETR 1950, p. 13 (cf. *passim*).
(2) Crespy : *op. cit.* p. 14.
(3) Crespy : *op. cit.* p. 15.

duite particulière de l'homme-devant-Dieu. Ici, il s'agit de ce fait : il n'y a d'être de l'homme que dans cette conduite ; et même, pour éviter ce que cette phrase peut encore avoir d'équivoque, nous dirons : *il n'y a d'être de l'homme que cette conduite.* Quand nous parlons du « destin de l'être », en distinguant par là-même existence et essence, il nous faut faire ce que fait J.-P. Sartre dans *l'Etre et le Néant* à propos de la « conscience (de) soi » : la mise entre parenthèse du « de », pour souligner qu'il ne sépare pas deux réalités et « ne répond qu'à une contrainte grammaticale » : destin (de) l'être.

2º Nous arrivons ainsi à la formule qui décrit cette conduite fondamentale : un *vis-à-vis* (1). L'homme n'est pas homme d'abord, en lui-même, pour exister ensuite devant Dieu ou sans Dieu. Précisons ce vis-à-vis, d'allure trop exclusivement existentielle au premier abord.

Bien sûr, « vis-à-vis » signifie « dialogue » : possibilité pour l'homme de répondre à ce Dieu qui l'interpelle, et même de l'interpeller à son tour, etc. Mais ce qu'il importe de ne pas oublier, c'est *l'origine de ce vis-à-vis* : il ne s'agit pas de deux êtres indépendants qui se seraient un jour rencontrés ; il ne s'agit pas de deux IL qui auraient un jour — par hasard ? par décision ? — constitué le complexe JE-TU avec sa réciprocité constante et égale TU-JE. Il ne s'agit pas de cela. (Et d'ailleurs par rapport à quelles premières personnes la troisième personne IL aurait-elle été troisième personne ?)

Il s'agit, à *l'origine*, du complexe JE-TU : Dieu est JE initial qui appelle l'homme à *Etre un TU* devant lui, à être (essence) celui qui répond (existence). Bien sûr, quand l'homme répondra, il parlera de lui-même en disant JE, mais sa réponse ne pourra ignorer que Dieu a été et reste le JE initial. Et ceci est vrai, que l'homme dise TU à Dieu en reconnaissant sa souveraineté, ou bien qu'il prétende faire de Dieu un IL (c'est-à-dire un rival), un ON (c'est-à-dire une simple explication scientifique), un ÇA (c'est-à-dire un objet de mépris), ou même qu'il le nie (2) : tout l'homme prend position par rapport au complexe initial JE-TU, pour l'accepter ou pour le briser. Et ce complexe JE-TU est le complexe « créateur-créature ». L'homme n'*est* pas d'abord, en lui-même, pour *exister* ensuite devant Dieu ou sans Dieu. Il *est* homme-devant-Dieu — ou peut-être homme-sans-Dieu — et il *existe* comme tel, en vertu de sa position relationnelle initiale.

Il faut être très prudent si l'on se penche sur l'autre pôle du

(1) Cf. Vischer : *L'Ancien Testament...* I p. 67 sq. Cf. Martin Buber : *Je et Tu* (Aubier, Paris, 1938), notamment la 3e partie : « Le Toi éternel ».

(2) Dans sa 1re partie sur « les mots-principes », M. Buber *op. cit.*, analyse les « couples-verbaux » Je-Tu et Je-Cela.

complexe JE-TU ou créateur-créature. Nous pourrons cependant, si nous nous posons la question « Qui est Dieu ? », répondre bibliquement : Il est le créateur, le réconciliateur, etc... et plus simplement (ce qui résumera les autres définitions) : Il est l'Etre-transcendant-qui-se-révèle. Mais ici il est facile de ne pas prendre cette révélation au sérieux, et de se moquer (inconsciemment) de Dieu. Cela consiste à considérer la révélation d'une part, et d'autre part Dieu lui-même : à estimer que la révélation de Dieu ne nous donne qu'un fragment de Dieu, — un peu à la manière dont, selon Spinoza, les hommes, êtres finis, ne saisissent que deux attributs de Dieu, la pensée et l'étendue, parmi l'infinité des attributs divins — ou plus exactement (car ce point de vue-ci est encore plus radical), à estimer que la révélation *de* Dieu est moins révélation *sur* Dieu que révélation *par* Dieu. Il s'agit alors de la révélation non pas de *l'être* de Dieu, mais de la *façon* dont Dieu s'occupe de nous (en nous donnant des conseils, etc.).

Or c'est là se moquer de Dieu, car « la révélation est elle-même l'interprétation que ce Dieu donne de lui-même. Si c'est vraiment la révélation de Dieu qui se produit, c'est à *lui-même* que nous avons affaire et non pas à une entité distincte de lui, comme les modalistes de tous les temps l'ont supposé » (1). Autrement dit, *révélation de Dieu* signifie *révélation-par-Dieu-sur-Dieu.*

La révélation de Dieu-vers-l'homme ne concerne pas simplement ce que Dieu ferait une fois en passant et comme par caprice, ni quelque réalité distincte de lui et qu'il nous apporterait, mais elle concerne ce que Dieu est : cette action de Dieu vers l'homme est un engagement non pas dans son existence, mais dans son être, un engagement non pas existentiel, mais ontologique de Dieu. Et ici encore la notion d' « engagement » est équivoque ; car il ne saurait être question d'une description humaine voyant dans telle action de Dieu le moment à partir duquel Dieu aurait commencé à *agir* et donc à *être* ainsi. Mais la révélation de Dieu nous dit que Dieu est ainsi de toute éternité. Et là encore soulignons que nous n'avons pas le droit d'affirmer une antériorité de l' « être » de Dieu sur son « existence » ; car, dès l'instant où la Bible apporte un témoignage de cette révélation de Dieu, Dieu est-existant-ainsi. Non seulement pour nous, dans ses rapports existentiels avec nous, mais encore (pourrait-on dire) en soi, avant la création et indépendamment d'elle. Il est dit que Dieu *est* amour (1 Jn 4, 8 et 16) et que Dieu *est* Parole (cf. Jn 1, 1) de même qu'il est dit que Dieu *est* Esprit (Jn 4,24 ; cf. 2 Cor. 3,17). Dieu *est* le Dieu-qui-donne et qui-*se*-donne ; la première formule s'exprime dans la seconde ; quand Dieu donne, c'est

(1) K. Barth : *Dogmatique*, I-1 **, p. 18.

lui-même qu'il donne : voilà ce que signifie la notion biblique de révélation (1).

C'est ce que veut dire l'expression « *au commencement* Dieu créa » (Gn 1, 1), ou encore : *au commencement* Dieu est la Parole (cf Jn 1, 1). Que Dieu soit transcendant, infini, éternel et inaccessible à l'homme, c'est une chose entendue. C'est cependant ce Dieu infini qui pose *en dehors de lui-même* cette réalité qui ne limite ni ne conditionne son infinité : la création. C'est faute d'avoir accepté cet illogisme que Spinoza, « commençant » à juste titre par Dieu (2), n'a pu en « sortir » et est tombé dans le panthéisme métaphysique que l'on sait. Le « au commencement » n'est pas là pour nous amener à réfléchir sur un « avant » et à spéculer sur la liberté de Dieu-en-soi. Au contraire, le « au commencement » nous interdit d'aller plus loin, non pas certes pour supposer la « naissance » de Dieu au premier jour de la création ! mais pour nous faire prendre au sérieux ce que signifie l'expression « révélation *de* Dieu ». Il n'est question que de Dieu-vers-la-création, et particulièrement vers l'homme, créature sommet de la création. Or ce Dieu-vers-l'homme *se* révèle. Et c'est pour cela que, si science, art, ou même politique, droit, ne sont que de simples attitudes existentielles et secondaires, il nous semble que la Bible doit contenir, du fait du sens de sa *théologie*, un message sur *l'homme* par contrecoup (3).

Anthropologie et ontologie.

La question se pose maintenant ainsi : qu'*est* l'homme-*existant* (devant-Dieu ou sans-Dieu) ? Le problème est à la fois et simultanément anthropologique *et* ontologique. Il ne s'agit pas seulement de définir la *structure* de l'homme (chair, corps, âme, esprit...) expliquant ses *comportements* (besoin, désir, passion, volonté...) ; ni, dans un autre domaine, la *substance* humaine permanente en dépit des *accidents* (4). Mais étant donné ce que nous avons dit ci-dessus, il s'agit de trouver la *nature* de l'être humain *derrière et dans* sa structure et ses comportements — pas comme un élément de sa structure plus ou moins étranger aux comportements,

(1) Sans entamer le débat trinitaire, nous renvoyons à ce que dit K. Barth dans *Dogm.* I-1** et III-2 sur le fait que ce que Dieu *est* en *soi*, est défini par le fait qu'il *est* Père-Fils, et que c'est justement cet amour éternel qui constitue le sujet et l'objet de la révélation.

(2) « Le vulgaire des philosophes commence par les créatures, Descartes a commencé par la pensée, moi je commence par Dieu » (paroles de Spinoza, selon son correspondant Tchirmans).

(3) Cf. E. Jacob : *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 211 : « Toute révélation de Dieu (est) aussi une révélation de l'homme. »

(4) Cf. André Lalande : *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (Presses Universitaires de France, Paris, 1947, 5e éd.), art. « accident », « substance », « anthropologie », « ontologie », « essence », « être », « existence », et *passim*.

mais comme signifiant les comportements et signifié par eux ; il s'agit de trouver l'essence (de) l'existence, plutôt que le destin (de) l'être.

A la question : Qu'*est* l'homme ? Platon répond : L'homme c'est l'âme. Mais il définit par là en quelque sorte l'homme *non-existant*, l'être de l'homme justement indépendamment du fait qu'il existe. Et, à la suite de l'orphisme, il construit une méthode de purification de cette âme, qui fait pendant à l'histoire de sa déchéance et qui la ramène au sein de l'Etre-Un hors du devenir et de la matière. Que ceci soit ensuite transformé chez les néo-platoniciens en doctrine cosmique de la « procession » et de la « conversion » ne change rien au fond de la question. Que la conception médiévale de la mystique et de l'extase soit souvent suspecte de platonisme, pas davantage ; car d'une part cette *pratique* n'a pas de valeur dogmatique en elle-même, et par ailleurs cette *grâce* peut parfaitement relever du rapport JE-TU.

Qu'*est* l'homme-*existant* ? C'est-à-dire : qu'*est* cet homme qui n'*est* qu'*existant* ? — Revenons à la notion de révélation, selon laquelle Dieu place en face de soi une réalité autre que lui à laquelle il se donne. Que l'homme accepte sa position de seconde personne ou qu'il la refuse, qu'il se reconnaisse homme-devant-Dieu ou se veuille homme-sans-Dieu, de toute façon il est homme-créature. Cette condition ne dépend pas de lui. Cette qualité de son être est incluse dans sa possibilité d'exister. C'est là sa situation d'être qui n'est pas première personne, situation qui est impliquée dans le fait que Dieu-qui-se-révèle est le Créateur.

Ce qui au minimum caractérise cette créature — de même que toute créature, et que la création elle-même en un sens —, c'est qu'elle a *un commencement et une fin*. A un certain moment Dieu l'a suscitée comme son vis-à-vis, comme un TU. Cela ne veut pas dire qu'elle existait précédemment de façon indépendante, comme un IL qui deviendrait un TU du fait de la rencontre avec un autre IL. Mais cela veut dire que Dieu l'a interpellée hors du néant, dans lequel elle retombera quand Dieu cessera de l'interpeller, — pour en ressusciter éventuellement à une nouvelle interpellation (1). Ainsi, Jésus, en tant qu'il est Dieu, est Dieu-qui-se-donne ; et, en tant qu'il est créature, il est homme-qui-naît-et-qui-meurt (et qui ressuscite, en tant qu'homme-devant-Dieu) (2).

1) Notons que pour les Hébreux, le *sh*^e*'öl* n'est pas simplement le séjour des morts. Lorsqu'un homme est plus ou moins malade, il descend plus ou moins au *sh*^e*'öl*. Lorsqu'il guérit, il remonte du *sh*^e*'öl*. En sorte que la vie humaine est ainsi conçue comme un constant miracle accompli par Dieu pour faire subsister l'homme hors du néant. C'est en cela que le temps est essentiellement différent de l'éternité (et non pas simplement dans le fait qu'il a une limite).

(2) Cette phrase n'a qu'un but d'illustration —, et ne prétend pas éclairer tant soit

Mais *naître* et *mourir* sont des mots désignant des actions, ou plus exactement (au sens étymologique) des passions. La question se pose ainsi : *Qui* naît ? *qui* meurt ? — Ou plutôt : *Qui* est né ? *qui* est mort ? — L'homme existe entre ces deux moments où il est le résultat d'une action qui n'est pas de son pouvoir (1). Ni « naître » ni « mourir » n'ont vraiment de sens actif. L'homme ne peut pas dire : « Je nais » (indépendamment de considérations de l'ordre de la conscience de soi ou de l'acquisition du langage !) ; car il peut encore moins dire : « Je naîtrai » ; mais seulement : « Je suis né ». Et, s'il peut dire : « Je mourrai », et même : « Je me ferai mourir, je me tuerai volontairement », il ne peut cependant pas dire : « Je meurs » : l'*instant* où il meurt n'est pas en son pouvoir même s'il se suicide ; il ne peut à cet instant-là porter un jugement sur soi-même, car pour cela il faudrait qu'il puisse rester sujet-objet à l'instant même où il cesse d'être sujet pour n'être plus qu'objet. C'est d'autant plus ridicule de placer dans la bouche de l'homme des expressions telles que : « Je suis mort », « je mourais ». — Naître et mourir sont subis. Mais *par qui ? Qui existe* entre ces deux instants ?

Qui est né et mort ? A tout le moins le corps de l'homme. Cependant les éléments de ce corps restent intacts. A la mort c'est leur assemblage en un être qui est détruit. Cet être est une chair animée. Qu'est-ce que cette « chair animée » ? — Le problème anthropologique est posé.

En fait, nous le verrons, ce problème est posé dans l'Ancien Testament humainement et animalement de la même façon semble-t-il au premier abord. K. Barth (2) distingue homme et animal par la vocation spécifique de l'homme (3) : « De même que l'homme se distingue du reste du monde créé en ce qu'il est appelé comme image et promesse de l'alliance de grâce divine à une responsabilité devant Dieu, sa condition particulière, correspondant à cette vocation, est impliquée en ceci qu'il en est redevable à Dieu qui est le Seigneur de cette alliance de grâce. » Il semblerait que cette différence soit simplement existentielle. Mais si nous revenons à notre analyse, nous dirons que tout élément existentiel constitue un élément essentiel et que *la position relationnelle de l'homme à Dieu et au monde* (position particulière différente de celle des autres « animaux ») *a une portée ontologique.*

peu la notion de résurrection ni de l'homme-Dieu Jésus, ni de l'homme en général. L'étude de la résurrection ne pourra être abordée qu'une fois résolu le problème : « qu'*est* l'homme ? »

(1) Voir dans *l'Etre et le Néant* de J.-P. Sartre la difficulté qu'on éprouve à saisir comment se réalise le jaillissement du pour-soi hors de l'en-soi.

(2) *Dogm.* III-2 § 46, point 2.

(3) Il s'agit ici de vocation au sens large : vocation de l'homme comme représentant de l'humanité, — et non pas des vocations au sens étroit : vocation particulière de tel ou tel homme.

Notons déjà ici que dans Gn. 2 l'acte de Dieu est précisé comme *animation* pour l'homme seulement (au v. 7), quoique par ailleurs l'animal soit aussi *âme* (au v. 19). D'autre part, s'il y a un élément ontologique dans Gn. 1, c'est à propos de l'homme qu'il est affirmé : l'homme sommet de la création (dernier créé) (1) et image de Dieu devant la création (v. 27) (2) représente le Dieu défini dans son être comme Dieu-qui-se-donne. C'est à cet homme que, selon la Bible, Dieu se révèle pour que cet homme se tourne ensuite vers la création dont il est le sommet et le chef (v. 26 à 30). C'est ainsi dès avant la chute. Et la chute ne change rien à la réalité de l'être de Dieu qui est amour, qui se donne. C'est là l'être de Dieu en lui-même, et on le voit comme tel dès l'instant où il crée. C'est indépendamment de toute chute et de toute rédemption que Dieu a donné à l'homme la position doublement relationnelle que nous venons de décrire. Bien plus, la chute séparant l'homme de Dieu met en question la réalisation de cette vocation, et il faudra la réconciliation (et la re-création) pour qu'elle puisse être accomplie à nouveau ficf. Rom. 8, 19). Disons que, dès « le commencement », *Dieu-vers-la-création c'est avant tout Dieu-vers-l'homme-créature.*

Que cette chair animée ne *soit* que dans la mesure où elle *existe*, cela est déjà contenu dans l'affirmation qu'elle est animée, ou encore qu'elle naît et meurt, ou encore qu'elle est créature *(devant-Dieu* ou *sans-Dieu)*. Il faut distinguer ici dans le domaine de la création entre *élément* et *existant*. L'existant naît et meurt : jusqu'ici nous l'avons désigné par le terme de *créature* dans son sens restreint. Au contraire, l'élément n'a pas de destin, sinon celui de la création considérée comme un tout. Mais encore faut-il souligner que, du fait de sa situation et de sa vocation, l'homme est un existant particulier : son existence doublement relationnelle (à Dieu, et au monde) est l'existence d'un corps apparaissant comme *personne* pour disparaître comme telle.

La théologie de Dieu-vers-la-création peut donc être envisagée sous un double aspect : Dieu-vers-les-éléments et Dieu-vers-les-existants (et particulièrement vers-l'homme à cause de sa position doublement relationnelle). Le second aspect inclut le premier : tandis que partir du premier signifie qu'on exclut le second. Envisageons-les successivement.

Ou bien Dieu n'est qu'un horloger à la façon dont le concevait Voltaire et il n'y a pas d'existants devant lui, mais seulement des éléments qui se combinent selon une mécanique livrée à elle-même. C'est le Dieu « des philosophes et des savants », ainsi que

(1) W. Vischer : *L'Ancien Testament...* I, p. 65.
(2) Cf. P. Humbert : *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse* (Univ. Neuchâtel, 1940), ch. 5 : il s'agit d'une statue (pp. 156-157).

le désigne Pascal, dont les preuves classiques s'attachent à démontrer « l'existence ». Ces preuves ne sont pas fausses, mais insuffisantes; ce n'est pas un faux Dieu qu'elles dressent devant nous, mais c'est un Dieu-idée et non pas un Dieu-personne, le JE initial, le Dieu vivant de la Bible. Dans la mesure où celui qui les énonce reconnaît leur insuffisance, elles ne sont pas fausses ; mais elles le deviennent dès que celui qui les énonce prétend que Dieu n'est que cela. Notre expression « Dieu-*vers*-les-éléments » est d'ailleurs inexacte, car ce Dieu n'est pas « vers » : il est spectateur, — même pas ! il est simple cause initiale. Au contraire le Dieu vivant dont nous allons parler, parce qu'il est vivant, est le vrai Dieu-*vers*-les-éléments : il n'abandonne rien de sa création Dieu n'est que cela. Notre expression « Dieu-*vers*-les-éléments » (cf. Mtth. 10, 29-30, Rom. 8, 19) qui sera recréée au dernier jour (cf. Es. 65, 17 sq. 2 Pi 3, 13, Apoc. 21-22, etc.) et dans laquelle déjà ses miracles af(rment sa libre souveraineté et son amour. Mais le Dieu-horloger, dont l'acte créateur est capricieux et accidentel, n'est pas le Dieu de la Bible.

Ou bien — et c'est le sens biblique — Dieu *est toujours* vers-la-création, et particulièrement vers-les-existants, et plus particulièrement encore vers-l'homme-existant. C'est parce qu'il a placé l'homme dans sa position doublement relationnelle qu'il est Dieu-vers-tous-les-existants et vers-la-création tout entière (donc aussi vers-les-éléments). Un existant est devant Dieu autre chose qu'un devenir transitoire d'éléments abandonnés à eux-mêmes comme dans l'alinéa ci-dessus. Un existant *a* et *est* une vocation au sein de la création. Et l'homme en tant qu'existant *a* et *est* une vocation particulière au sein des autres existants dont il est le sommet. Le problème anthropologique est donc bien un problème ontologique : *qu'est l'être de l'homme devant Dieu-vers-l'homme ?*

L'âme : notion psychologique et animique.

Reste à définir justement « ce qu'il est » pour supprimer l'équivoque et atteindre le but que nous nous proposons.

Or la notion d'âme est une notion composite, qui désigne : 1° ce qui fait que l'homme *est* homme ; 2° ce qui fait que l'homme *existe* comme homme. Les deux sont liés. Mais il n'en reste pas moins qu'en lisant ce *vocable dans les textes* on ne peut se contenter d'assimiler par principe la personne à ses comportements. D'autant plus qu'en pratique le langage emploie d'une façon générale le terme « âme » pour exprimer *alternativement* ces deux « aspects » de l'homme : cf. par exemple des expressions comme « un village de 3.000 âmes » (= personnes) et, à l'opposé, « une âme avide » (= comportement). C'est comme s'il y avait deux courants

de pensée différents, usant du même vocable. On pourrait dire, pour les distinguer, que le premier est *animique* (terme que nous distinguerons de « animiste » du fait que cet adjectif-ci est lié à la thèse de l'animisme), tandis que le second est *psychologique*.

Il y a une psychologie israélite : elle peut varier, au long des textes de l'Ancien Testament, selon le temps et l'espace. *A priori* on pourrait penser que comme théorie scientifique cette psychologie risque fort d'être périmée ; cette psychologie pourrait bien n'être qu'un moyen d'expression pour apporter un message. La Bible ne prétend pas être un livre de science : et même si tel auteur estime vraies les données scientifiques dont il se sert, son but n'est pas d'apporter ces données comme révélées, mais de s'en servir pour exprimer un message autre.

Pourtant rappelons-nous ce que nous avons dit sur le vis-à-vis *Dieu-homme*. Que l'âme comme notion psychologique exprime une structure anthropologique ou décrive des comportements et que dans les deux cas la valeur scientifique des affirmations nous paraisse périmée, il n'en reste pas moins vrai que cette notion psychologique n'est pas étrangère à la *position relationnelle* de l'homme par rapport à Dieu et au monde. Et cette situation existentielle fait partie de la Révélation.

Ensuite rappelons-nous ce que nous avons dit sur le lien fondamental entre essence et existence. Cela explique que le même terme puisse désigner alternativement deux réalités d'ordre différent. Derrière cette psychologie, il y a, exprimé à travers elle et au moyen d'elle, un message sur l'homme : non plus existentiel (position relationnelle), mais essentiel (ce qu'est cet homme qui n'existe que relationnellement). Les primitifs partaient de phénomènes « psychologiques » (sommeil, rêve, hypnose, catalepsie, évanouissement, etc.) pour supposer l'existence d'une réalité double de celle du corps : ce double est autre chose qu'un « aspect » psychologique de l'homme. Ce n'est pas l'âme comme « facultés » (qui n'intéressent pas le primitif au premier chef), mais — dirions-nous dans notre langage moderne parfaitement inadéquat pour exprimer les réalités selon la mentalité primitive — *l'âme comme entité*.

Beaucoup plus tard dans l'histoire des civilisations, certains reporteront sur la notion psychologique les caractéristiques de la notion animique. Notamment ils concluront à une sorte d'immortalité de l'âme non plus en tant que double, mais comme source (et résumé) de la vie intellectuelle et morale. La confusion était aisée, du fait que la notion animique *est* le fondement de la notion psychologique en laquelle seulement elle *existe*.

Ainsi donc, même si *en tant qu'explication scientifique* cette psychologie est périmée (ce qu'il faudrait encore voir), il ne faut pas oublier qu'*en tant que description phénoménologique*, elle est

psychologie *de l'être* de l'homme. Ainsi apparaît la complexité du problème exégétique. Il ne se réduit pas à cette question superficielle : comment trancher entre textes psychologiques et textes animiques ? Mais, quand on sait le lien *essentiel* entre les deux aspects psychologique et animique, quand on sait qu'on ne peut connaître ce qu'est l'homme qu'en le voyant exister, on se rend compte que, même si textes animiques et psychologiques étaient nettement séparés (ce qui n'est tout de même pas le cas), il serait vain de prétendre ne tenir compte que des premiers. Là encore il faudra faire la part du langage au sein même de la notion d'âme pour en dégager le message. Et la complexité du problème peut s'exprimer dans la question suivante : comment passer du comportement à l'être ? C'est pourquoi nous disions qu'en lisant les textes de l'Ancien Testament, nous ne pouvions nous contenter d'assimiler par principe la personne à ses comportements : cela n'est pas en contradiction avec l'unité humaine soulignée, mais vient justement de la connaissance de cette unité en tenant compte de la façon dont elle a été décrite au cours de l'histoire d'Israël.

Bien entendu, cet aspect animique, qui existe par ailleurs dans le contexte historico-géographique d'Israël, va avoir une histoire au sein de l'histoire de la Révélation. Il aura une histoire d'abord parce que le langage humain a une histoire : le sens des notions recouvertes et désignées par les vocables change. Mais surtout cette histoire humaine de l'aspect animique de l'âme ne peut pas ne pas se heurter à la Révélation de Dieu dans l'histoire : dans la mesure où l'âme désigne ce qu'*est* l'homme, elle ne peut pas avoir un sens dans la Bible indépendamment de la réalité de Dieu-vers-l'homme ; et c'est ce sens-là justement qui constituera la révélation de Dieu sur ce qu'est l'homme (1).

DANIEL LYS.

(1) On pourrait ici parler de la thèse d'Adolphe Lods : *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite* (Fischbacher, Paris, 1902) — sans prendre parti à son sujet maintenant — selon laquelle le yahwisme a fait reculer progressivement l'animisme qui au fond contestait l'unicité de Dieu. Nous faisons une remarque du même ordre en disant que la notion animique d'âme n'a pu *a priori* subsister sans prendre un sens nouveau à partir de la révélation de Dieu-vers-l'homme.

Science et religion sont-elles incompatibles ?

Une réponse de l'Abbé Breuil à un correspondant.

Votre lettre n'est pas la première que j'aie reçue à ce sujet depuis mon voyage en Afrique du Sud il y a deux ans ; une autre m'est venue d'un médecin et encore une autre d'un étudiant de Durban. Celles-là, comme la vôtre, méritaient une réponse, car elles dénotaient que mes correspondants avaient fait un effort personnel pour trouver une solution. J'ai également été saisi par un professeur de l'Université de Witwatersrand qu'un rabbin, réfugié polonais, qui suivait ses cours, avait pressé de questions, lui demandant d'expliquer ma position vis-à-vis des Saintes Ecritures.

La doctrine catholique étant sur ce point la même que celle des autres Eglises et des Juifs orthodoxes, je puis, sans toucher à ce qui les différencie sur d'autres sujets, exposer les principes qui constituent le point de départ de ma pensée.

Il est de *Foi*, pour nous, de croire que les Saintes Ecritures renferment la Révélation Chrétienne (et pré-Chrétienne) ; à cela, nous, Catholiques, ajoutons la *Tradition*, contenue dans les œuvres des Pères de l'Eglise et dans l'ensemble de la vie chrétienne depuis son origine. Tradition dont nous-mêmes forgeons un chaînon, continuant, comme nous le faisons, à réinterpréter la Bible, selon les découvertes de la Science et les progrès de la Pensée Humaine.

Un premier point — fondamental — que j'ai retenu de mes études ecclésiastiques, est que, bien que guidé par Dieu, l'auteur d'un livre inclus dans la Bible ne cesse pas, pour autant, d'être un homme de son époque, de parler et d'écrire selon les usages et les idées de son milieu, auquel d'ailleurs s'adressent ses remarques.

Le livre représente un moment dans la révélation progressive, mais il est écrit dans le langage de l'époque et destiné d'abord à l'audience contemporaine, et au delà, à tous les croyants.

Un second point, non moins essentiel, est que le *caractère de la vérité* du livre considéré est déterminé par ses particularités littéraires. Par exemple : une collection de maximes telle que celle des Proverbes ou de l'Ecclésiastique contient une vérité spéci-

fique, ce qui ne signifie pas que chaque proverbe est une vérité morale. L'Ecclésiastique abonde en idées matérialistes et fort pessimistes. C'est une authentique expression de la pensée au temps de Salomon.

Le livre de Job est un roman en vers sur le problème : « Si Dieu est juste, pourquoi l'homme vertueux est-il persécuté ici bas ? »

Il est possible que Job ait existé, mais le thème est traité selon la manière poétique de l'époque : par exemple les sept jours et sept nuits pendant lesquels les amis de Job gardent le silence lorsqu'ils le trouvent sur son « fumier », le nombre égal de versets prononcés par chacun d'eux, etc... Tout cela découle des conventions littéraires observées au temps où le livre fut écrit, pour amener la réponse de Dieu, blâmant Job aussi bien que ses amis qui l'accusaient, puis absolvant Job et lui reprochant seulement de vouloir comprendre ce qui dépasse l'entendement de l'esprit humain. *Il doit croire en un Dieu juste et mener une vie vertueuse :* le reste est au-dessus de son intelligence. Le livre de Job est un chef-d'œuvre littéraire de la culture hébraïque, qui s'inspire constamment de ses thèmes d'imagination, mais qui n'a aucun lien avec la vérité historique.

Quand on commence à lire la Genèse, livre qui est sans aucun doute (particulièrement les cinq premiers chapitres) à l'origine des questions que vous posez, on devrait écrire en sous-titre : *Les grandes traditions populaires du peuple Juif.* Les traditions populaires ne sont pas l'Histoire bien que leurs éléments soient des souvenirs ethniques. En fait, le premier chapitre pourrait être appelé *Cosmogonie philosophique*, ou l'origine des choses et de la « semaine ». Dieu est le créateur de toutes choses, cosmiques, atmosphériques et vivantes. Le récit chronologique est une œuvre philosophico-littéraire, en même temps qu'elle établit un ordre logique dans l'origine et l'évolution de ces réalités, selon les connaissances de l'époque. C'est aussi une adaptation magistrale, traitée en thème littéraire, du sujet : *La vérité fondamentale de Dieu le créateur.*

Le premier chapitre, emprunté à un document « Iaviste » (du nom de Dieu Yahve : Jehovah) est suivi d'un second récit sur le même sujet, dans lequel la chronologie des choses créées est entièrement différente, révélant ainsi une autre orientation : l'importance, la hiérarchie des êtres vivants par rapport à l'homme. Ce document est de source « Elohiste » (du nom de Dieu Yahve Elohim : Le Dieu des Dieux).

Le compilateur qui juxtaposa les deux documents ne peut pas avoir ignoré le fait que les deux récits de la création étaient chronologiquement inconciliables. En utilisant le thème Yaviste comme cadre littéraire de la vérité, il ne se préoccupa point de son illogisme à d'autres égards par rapport au second récit.

Ouvrez votre Bible : Chapitre II, verset 4 : 1°) la terre est nue et déserte. 2°) il pleut. 3°) origine de l'irrigation après qu'Adam eût été créé *avec de la terre.* 4°) les plantes poussent dans le sol du « jardin » après avoir été *plantées* (allusion à la culture irriguée et en terrasse indispensable en Orient). 5°) Adam vit dans le Jardin. 6°) passage géographique. 7°) l'Homme s'ennuie dans le Jardin. 8°) Dieu forme *avec de la terre* les animaux pour l'aider. 9°) Adam donne des noms aux animaux, mais ne trouve pas de compagnon parmi eux. 10°) sommeil mystérieux d'Adam. Dieu fait sortir la Femme de son côté comme une « matérialisation permanente ». 11°) Adam la reconnaît comme sa compagne. Le document Elohiste se poursuit avec le récit de la Tentation et de la Chute.

Personnellement je suis porté à mettre l'accent sur le fait que, dans cette relation, toutes les *choses vivantes*, Plantes, Homme et Animaux sont formés avec de la terre par Dieu, en une sorte de *Géogénie générale*, les Animaux étant décrits comme formés de la poussière de la terre tout comme l'Homme ; celui-ci, cependant, eut l'honneur d'avoir le « souffle de vie » « soufflé dans ses narines ». Dans le récit Iahviste il est créé « à l'image de Dieu » pour « dominer sur la terre », mais l'Homme et la Femme sont créés le sixième jour, comme couronnement suprême de l'œuvre de Dieu.

Aussi ne me semble-t-il pas, d'après ce récit, que la création de l'organisme physique de l'Homme ait différé de celle des autres êtres ; tous sont nés de la terre, « formés » par Dieu, selon l'expression poétique matérialisant l'action créatrice.

Mais pourquoi donc cette hiérarchie présentée du point de vue de l'intérêt porté, par rapport à l'Homme cette fois, aux êtres créés, et non pas, comme dans la première relation, du point de vue de l'ordre de leur apparition dans l'échelle vivante ?

Il me semble que cela peut être expliqué, sur un plan de haute spiritualité, de la façon suivante : la Terre et le jardin signifient le *travail physique* nécessaire pour trouver la nourriture, la « cueillette » (car l'agriculture n'apparaît qu'avec Caïn) ; l'Homme, qui était encore solitaire, donnant des noms aux animaux, cela signifie, pour l'esprit hébraïque, les Sciences Naturelles. Ainsi Salomon est décrit ailleurs comme l'homme le plus sage de son temps, car il *connaissait le nom de toutes les plantes*, de l'hysope au cèdre du Liban.

Mais ni le travail physique ni la connaissance analytique des êtres vivants suffisaient pour donner le bonheur à Adam. Seule la Femme le pouvait, car elle occupe, vis-à-vis de lui, une position à part, différente de celle des autres créatures, pouvant lui apporter compagnie et aide, comme lui-même peut le faire à son égard.

Tout ceci est par conséquent de la philosophie, exposée en

très belles images. C'est l'expression d'une *Profonde vérité* par le truchement d'un récit symbolique et figuratif.

Revenons maintenant un peu en arrière pour étudier *l'Acte de création*. Comme Dieu lui-même, il est au delà des notions de Temps et d'Espace qui limitent le développement des créatures et de notre esprit, même si les manifestations du principe créateur sont successives et localisées.

Saint-Augustin, l'un des penseurs les plus clairvoyants du début de la Chrétienté, croyait que dans la pensée divine, chaque être était éternel, mais que cela ne se réalisait qu'au sein du Cosmos, la nature de ce dernier le rendant physiquement possible.

Pour le naturaliste, il est évident, par exemple, que les végétaux les plus évolués qui vivent sur un sol enrichi de bactéries, ne peuvent avoir existé qu'après des millions (ou des milliards) d'années d'action bactérienne sur la surface du globe, et que les animaux se nourrissant de végétaux et ceux se nourrissant à leur tour des animaux végétariens, ne peuvent s'être développés qu'à partir du moment où la flore a été suffisante pour subvenir à leurs besoins.

La paléontologie est l'étude de la succession de ces créatures à travers les âges ; elle vise à établir leur phylogenèse. L'état de destruction dans lequel on découvre les plus vieux organismes dans des dépôts très anciens, qui ont été trop écrasés ou reminéralisés par des phénomènes orogéniques plusieurs fois répétés, est tel que notre connaissance de l'origine de la vie sur la terre ne commence qu'à une date très tardive, à laquelle existent déjà de nombreuses variétés de polypes, astéries, mollusques, arthropodes et vertébrés inférieurs.

Les premières pages de pierre du Livre de la Vie, si je puis ainsi m'exprimer, commencent à la page 800 (en supposant que le livre complet a 1.000 pages). Mais si, pour la première partie, nous en sommes réduits à de vagues hypothèses, nous constatons qu'à partir du moment où les documents existent, leur apparition n'est pas arbitraire, mais obéit à une sorte de logique. Dans l'évolution de chaque groupe, nous notons que les formes simples sont suivies de formes plus grandes et de plus en plus variées et complexes ; nous atteignons ainsi aux types géants, généralement suivis d'une rapide dégénérescence du groupe et parfois de son extinction totale.

La seule méthode d'explication que nous possédions — qui est la seule méthode scientifique applicable à toute réalité se déroulant dans le Temps — est l'*Evolution*, seule façon de comprendre l'ordre de toutes choses, qu'elles soient astronomiques, géologiques ou autres. Appliquer cette méthode revient à montrer qu'une succession d'êtres, d'états physiques ou mentaux obéit à la *Loi* suivante : « Tout ce qui existe dérive, au moins partielle-

ment, de ce qui le précède, et engendre, au moins partiellement, ce qui le suit. »

Certes, ce point de vue est fluide et se perfectionne avec le progrès de nos connaissances. Que chaque jour nous ayons à réviser nos essais prématurés de synthèse n'est pas une critique de l'observation et de la science expérimentale humaine ; il est de la nature même de la Science de s'adapter jour après jour à un monde mieux connu. De tels changements, en tous cas, ne constituent jamais un pas en arrière, mais bien toujours un pas en avant.

L'hypothèse, même incorrecte, est à la base du progrès. C'est seulement dans le domaine des Mathématiques et de la Logique qu'on peut atteindre l'Absolu.

L'Evolution est une règle de recherche et d'analyse, elle incite l'esprit à des synthèses provisoires, qui tiennent compte des faits connus à un moment donné de la recherche. Elle n'est pas et ne doit pas être une explication des causes ni une métaphysique.

C'est sans aucun doute le devoir de la Science d'étudier le seul aspect du problème pour lequel elle est compétente, le *Comment* du mécanisme de ces évolutions, c'est-à-dire l'influence due au milieu et à la sélection naturelle. Elle explique « la survivance des mieux adaptés » qui ne sont pas toujours les plus forts, elle explique aussi les variations secondaires des organes existants. Mais elle n'explique pas l'évolution de l'ensemble des êtres ni l'ontogenèse individuelle. Un être vivant réagit à ce qui l'entoure, mais selon une *Loi personnelle* qui, en phylogenèse comme en embryologie ou dans la métamorphose, bouleverse toute logique (voir les insectes ou les parasites).

Il y a des Paléontologues ou des Biologistes pour reconnaître que, si par hasard existent des conditions environnantes favorables, il peut se produire une réaction émanant d'une force « psychique » largement indépendante, qui aboutit à un « résultat discontinu », conséquence de l'extériorisation disciplinée d'une énergie originale et autonome, capable, à un moment donné, non seulement d'adapter les organes en développement, mais d'en produire de nouveaux, — ne serait-ce que par une destination différente de ces organes.

Mais pourquoi tant d'industrie dans cette réalité inaccessible ?

Maintenant nous ne sommes plus dans le domaine de la Science Expérimentale, mais dans celui de la Philosophie. La force qui se manifeste ici dans l'animal ou la plante est différente de la nôtre, exception faite lorsqu'il s'agit de manifestations exactement semblables de notre vie individuelle, où elle est entièrement *extérieure à notre conscience :* l'épanouissement et la préservation de notre organisme. C'est comme un super-instinct qui accomplit sans une faute un dessein extrêmement complexe, mais dans des conditions déterminées en dehors de lui-même et qui, du point de vue

de l'individu, l'amènent soit à se déformer, soit même à se détruire, ou, si les conditions sont plus favorables, à « s'amuser », pour ainsi dire, en produisant des formes capricieuses, dont certaines persistent et peuvent se fixer, admirées par l'Homme comme des merveilles de beauté ou d'étranges jeux de la nature, tandis que d'autres, erreurs de la vie, ne peuvent persister, ou vivent seulement pendant un court laps de temps pour être finalement éliminées par le jeu des forces cosmiques.

Ces forces sont inintelligibles, elles dépassent notre entendement ; nous sommes nous-mêmes contenus en elles, capables qu'elles sont d'une si grande richesse de réalisation dans les royaumes du vivant et de chaque être ; nous faisons partie d'un ordre cosmique qui est à la fois précis et souple, mais au sein duquel tout spécimen trop capricieux, qu'il soit individu ou espèce (tel que les monstres ou les formes géantes), est finalement éliminé.

A vrai dire, le Cosmos est un fait universel, indivisible, une réalité unique, au sein de laquelle grouillent, si je puis ainsi m'exprimer, les êtres individuels dans leur infinie variété. Le Cosmos n'est pas Dieu ; il cherche son chemin, pour ainsi dire, avec une sorte de liberté d'adaptation qui n'est pas moins intelligible que lui-même ; il se livre à mille expériences dont quelques-unes seulement réussissent, et dont de plus rares encore (telles que l'intelligence humaine) parviennent à modifier, au moins localement, l'ordre des choses.

Quel est ce tout, plus essentiel que chacun de nous ? — ce Cosmos dont la poussière de la Vie est la fleur, et dont un seul être connu, l'Homme, est capable de contempler le visage, de percevoir l'ordre qui l'anime, de coopérer avec lui avec sa vie et son effort moral, en créant Art, Beauté, Fantaisie, ou en troublant cet ordre par l'excès et l'extravagance de ses passions.

Cette unité cosmique ne peut se comprendre, comme tout le reste qu'en fonction de notre vie consciente. Chaque être, et ce Cosmos, dont l'infini nous écrase, prennent place inévitablement dans notre système anthropomorphique : organisme en cours d'évolution, composés d'éléments préexistants reçus et transmis au cours des changements subis par l'Homme et les êtres vivants, changements accomplis, selon sa propre loi, par un principe spirituel inaccessible, dotant l'Homme une fois pour toutes, du Moi, Ame ou Esprit, comme il vous plaira de l'appeler.

Pour l'Homme, dans la mesure où sa pensée peut l'embrasser, le Cosmos est un grand corps, mû et organisé par une loi unique, une Energie, auprès de laquelle toutes les autres ne sont qu'ondes superficielles.

Le Cosmos et tout ce qu'il contient sont la création de Dieu, la matérialisation de sa pensée, développée dans le Temps et

l'Espace ; comme dit saint Paul « en Lui nous avons la vie, le mouvement et l'être », c'est-à-dire que nous participons à la vie, non pas de l'extérieur, comme si cette vie était reçue, mais bien de l'intérieur, alors que, sans cesse, la force créatrice jaillit de la création continue à chaque instant du développement du Cosmos tout entier et de nous-mêmes.

L'omniprésence de Dieu le Créateur dans toute activité y compris l'activité morale, est pour moi la vérité la plus haute que puissent atteindre la pensée et le cœur humains.

A vrai dire, je me suis écarté fort loin des questions que vous me posez sur les « jours » et les siècles longs et courts. Ces questions furent posées par le monde civilisé il y a quatre-vingts ans : il y a longtemps que ceux qui *pensent, prient et croient* en sont venus à les considérer comme puériles.

Pendant un certain temps, on tenta un effort de coordination et l'on parla de « jours-époques ». C'est beaucoup plus simple que cela : il s'agit de *littérature d'imagination*, exprimant la connaissance d'un âge révolu et habillant de science humaine et des traditions de l'époque des vérités fondamentales : Dieu, Créateur du Cosmos, de la Vie et de la créature intelligente et morale, l'Homme.

Il y a longtemps de cela, notre grand Pape Léon XIII, dans une de ses encycliques, écrivit qu'en ce qui concerne les Sciences Naturelles, les Saintes Ecritures ne reflétaient que la connaissance de leur temps et il est depuis longtemps établi dans notre Eglise que l'histoire de la Terre et des êtres vivants doit être laissée à la recherche des Hommes de Science. Je suis plutôt surpris que telle ne soit pas l'attitude de toutes les Eglises de ce pays. Il y a certainement là un curieux cas d' « insularité ».

Vous me questionnez également sur la *chronologie* biblique. Je pourrais répondre, comme tout le reste du monde civilisé : « Il n'y a pas de chronologie biblique. » Du point de vue de la *foi*, cela est exact, mais je préfère vous dire : « Il y a une chronologie biblique qui n'a pas plus affaire avec la Foi que ne la concerne la classification du Lièvre comme un ruminant (ce qu'on trouve, je crois, dans Deutéronome, XIV, 7). »

La vérité est que, tandis que ni les Hindous ni les Babyloniens ne mettaient en question les milliers de siècles que compte l'existence de l'humanité, les Juifs croyaient (résultat de leurs supputations) que l'Homme avait été créé entre 4 et 7.000 ans avant Jésus-Christ. Parmi les Chrétiens instruits, on considère que c'est l'un des sujets que les hommes sont autorisés à discuter. C'est affaire d'Astronomie, de Géologie et de Préhistoire. S'il y a désaccord entre ces sciences, c'est que leur chronométrie ne concorde pas, surtout pour les périodes lointaines, car tout le monde admet que, dans les régions de l'Euphrate et du Nil, des

civilisations s'épanouirent entre 5 et 7.000 ans avant notre ère ; elles avaient une culture, des troupeaux, une organisation militaire et sociale, des villes, des temples, etc...

On s'accorde assez généralement à fixer vers 8 à 10.000 ans avant Jésus-Christ la fin de la dernière période glaciaire. La vie agricole et pastorale des peuples néolithiques d'Europe remonte seulement à environ 5.000 ans. Le mésolithique, dépourvu d'animaux domestiques, à l'exception du chien, se place immédiatement après le dernier recul glaciaire, il y a cinq à dix mille ans.

La période à laquelle on donne le nom d'âge du renne, qui a connu une humanité évoluée, se situe dans la seconde partie de la dernière glaciation, se terminant vers 10.000 avant Jésus-Christ. Les débuts de cette dernière glaciation remonteraient à environ 120.000 ans. Ils virent l'extinction des derniers Néanderthals, chasseurs de mammouths et auteurs de la civilisation « moustérienne ». Ces hommes, qui vivaient dans le dernier interglaciaire, succédaient eux-mêmes à d'autres races, sur lesquelles nous savons beaucoup moins de choses, car rares sont leurs restes humains et outils de pierre. On trouve ceux-ci, *in situ* ou déplacés, dans les dépôts du troisième glaciaire, dans ceux du second interglaciaire, du second glaciaire et du premier interglaciaire, et peut-être plus tôt encore. Cela totalise un bon nombre de milliers de siècles, pouvant varier de 500.000 à un million d'années. Nous sommes loin de la chronologie biblique !

Revenons aux Ecritures Sacrées, et considérons-les d'abord comme un document humain, reflétant sous une forme très condensée des éléments de l'histoire réelle, conservés par la tradition.

Adam et Eve au Paradis.

A) Période qui se déroule dans un pays de climat subtropical où il y a des fruits mûrs toute l'année et où le manque de vêtements n'est pas une privation. Vie de « cueillette », à l'état de nature.

B) Signes d'un temps plus froid. L'homme prend conscience de sa nudité et s'habille de feuilles. La grande voix de Dieu retentit, ce qui, à mon avis, correspond aux *tremblements de terre* qui frappèrent l'humanité naissante, les *eruptions* (le glaive de feu) la chassant de son berceau vers des terres moins clémentes, où racines et herbes constituaient la seule nourriture. Les peaux de bêtes dont s'habille l'Homme indiquent, ce qui est évident, le début de l'âge de la *chasse*. C'est probablement un souvenir du climat rigoureux sévissant dans l'hémisphère nord pendant la dernière glaciation. Une période de perturbations sismiques extrêmement violentes, dont l'Homme fut témoin, se situe à une époque très reculée du quaternaire, bouleversant la topographie de toute l'Afrique Orientale et de l'Asie Mineure.

Une autre période semblable — ou la même — en tout cas une période vécue par l'Homme fossile, découpa et transforma une grande partie de l'Asie australe en îles, les Indes Néerlandaises (Indonésie), où apparurent de nombreux volcans.

Tout cela (et bien que l'Homme y ait assisté) remonte très loin, longtemps avant la dernière glaciation, entre 120.000 et 10.000 ans avant notre ère. Dans ces conditions Adam et Eve peuvent se situer dans la plus longue période Paléolithique et leur nom couvre une étape entière, la plus longue, de l'histoire de l'Humanité.

Caïn l'Agriculteur, Abel le Pasteur.

Ils représentent deux types parallèles de civilisation néolithique, qui, par leur nature même, sont toujours en conflit, car toujours les bergers nomades se heurtent aux agriculteurs et mènent paître leurs troupeaux dans les champs cultivés ; mais les agriculteurs, fondateurs des premiers villages, et d'une société sédentaire et organisée, ont le dessus dans cette lutte — d'où la mort d'Abel.

Mais pourquoi Abel a-t-il dans la Bible le rôle du martyr ?

Il y a plusieurs raisons à cela : l'une est historique. Les Israélites, pour la plupart bergers et descendants de bergers nomades du pays d'Ur, avaient des traditions pastorales. D'autres raisons sont d'un ordre plus élevé : les agriculteurs s'attachent habituellement beaucoup plus à des Dieux secondaires, comme ceux qui font le beau temps ou la pluie, ou les génies des sources, des arbres et des montagnes, le Soleil, la Lune etc... et ils se préoccupaient peu du grand Dieu dans les Cieux, trop élevé, trop éloigné pour se soucier d'eux, trop bon aussi pour être beaucoup redouté. Chez eux la règle est sans rigueur et les mœurs corrompues. Leur matérialisme est « terrestre », leurs traditions un mélange d'étranges spéculations où dieux et génies se coudoient donnant le mauvais exemple à leurs adorateurs (comparez les traditions babyloniennes si bizarrement déformées — comme par leur écriture cunéiforme — avec celles de la Bible dont l'accent est hautement spirituel et moral). Mais la division du travail en métiers, en groupes stables et organisés favorise le développement d'une civilisation matérielle. Ainsi Caïn est le père de ceux qui bâtissent les villages fortifiés (Hénoc), qui sonnent de la trompette (Jubal), ce qui suppose une organisation militaire, et inventent la métallurgie (Tubal-Caïn).

Voilà qui évoque le progrès de la civilisation matérielle qui s'est accompli en Mésopotamie et en Egypte de 7.000 à 5.000 avant Jésus-Christ.

Les peuples pastoraux dont Abel est le symbole avaient des mœurs plus pures et des idées religieuses beaucoup plus élevées,

telles le Monothéisme. Les bergers s'adonnent à la méditation et à la contemplation du ciel et de la Nature ; ils ont le temps de scruter le firmament et de rêver. Ils créent la Philosophie, les Mathématiques, la Poésie et l'Astronomie ; leurs traditions orales sont jalousement préservées, etc... Ce sont les pères des civilisations spirituelles et morales.

Du mélange de ces deux tendances, les plus hautes civilisations sont nées, mais c'est cette dernière qui a donné aux Hébreux et aux Grecs, beaucoup plus pasteurs que cultivateurs, leur « âme ».

A ce propos, notez qu'au chapitre VI, 1-4, de la Genèse sont mentionnés les « enfants des hommes » et les « Géants » que les traducteurs sont d'accord pour considérer comme n'appartenant pas à la descendance d'Adam, appelée « fils de Dieu ».

Telles sont, Monsieur, quelques-unes des idées élémentaires que vos questions me suggèrent et qui, parmi les gens religieux et instruits d'Europe et d'Amérique, sont presque des lieux communs.

Je puis vous assurer que dans le monde catholique et, je crois, également chez les anglicans et probablement les luthériens, de telles idées sont courantes. Pour ne parler que de l'Eglise catholiques, elle a donné à la Préhistoire, à la Géologie et à la Paléontologie de nombreux membres de son clergé, dont les noms sont illustres, tels que Teilhard du Chardin, un Jésuite, le Dr Hugo Obermaier, un Bavarois, l'abbé Bouyssonnie, un Français, et moi-même.

En vertu de l'adage *ab actu ad posse valet consecutio* — « Puisque cela a été fait, cela peut-être fait » — on doit admettre que la Religion et la Science peuvent parfaitement s'accorder dans un esprit bien équilibré.

Ajoutons à ce trop long discours l'expression d'un principe sans lequel aucun progrès ne peut être réalisé : « Sans un amour infini de la Vérité, aucune vie humaine, sociale, morale, religieuse ou scientifique n'est possible. »

Mais on ne doit pas confondre la vérité religieuse avec les formes symboliques sous lesquelles elle est transmise de génération en génération. Ces formes doivent s'adapter et se purifier selon le degré de développement de l'esprit humain. D'autre part, la vérité scientifique, qui repose sur les faits, ne doit pas être confondue avec les efforts provisoires que sont les hypothèses de travail.

Abbé H. Breuil,
de l'Institut.

La Bible et Paul Claudel

On sait les polémiques parfois injustes, et toujours excessives, qui opposèrent Claudel aux exégètes. Il ne pouvait admettre que l'on traitât le texte sacré comme l'on fait des autres textes (les Grecs et les Latins, par exemple), grattant ses points et ses virgules, ferraillant indéfiniment avec les exégètes agnostiques, tout en entrant jusqu'à un certain point dans leur jeu, oubliant au milieu de ces batailles érudites, ou paraissant oublier que ce texte est avant tout une nourriture pour les âmes. Je ne veux pas entrer à mon tour dans cette polémique, mais il faut bien la rappeler, puisqu'elle a tenu une telle place dans l'œuvre de Claudel et surtout dans les préoccupations quotidiennes des trente dernières années de sa vie.

Il y a plusieurs façons de lire la Bible, voilà tout.

Celle de Claudel était celle des Pères de l'Eglise et des exégètes médiévaux, qu'il n'a pascessé de fréquenter durant cette période de son existence. Ce qui l'intéressait avant tout, ce n'étaient point les détails grammaticaux ou stylistiques (du reste, à ma connaissance, il n'a jamais su l'hébreu), mais le sens, le quadruple sens, littéral, allégorique, moral et anagogique ou spirituel. Il nous dit quelque part avoir appris de Mallarmé cette question capitale : *Qu'est-ce que cela veut dire ?* Dieu ne peut avoir parlé en vain. De *tout* ce que contient le Livre, nous avons quelque profit à retirer. Il n'y a pas une généalogie, il n'y a pas une énumération, il n'y a pas un détail législatif dans l'Ancien Testament qui ne soit une figure. La Bible tout entière est une prophétie, que nous devons patiemment déchiffrer, et qui nous concerne.

C'est pourquoi les ouvrages que Claudel a consacrés à l'interprétation d'Isaïe, de l'*Apocalypse* ou du *Cantique des Cantiques*, pour ne citer que les principaux, revêtent toujours l'aspect d'une confrontation entre l'expérience du poète et la Parole de Dieu. Toute la vie de Claudel n'a été, sous cet angle, qu'une espèce de double lecture : d'une part le monde des choses visibles, l'Univers, créature de Dieu, et qui ne nous parle point d'autre chose. Dieu s'exprime par les cieux, la terre, la mer, les végétaux, les animaux et les hommes. C'est comme un message chiffré,

que le poète a pour mission de décrypter. Ce fut l'œuvre de toute la première partie de la vie de Claudel. C'est cela que nous trouvons partout, de *Tête d'or* au *Soulier de Satin* et à *Christophe Colomb*. Mais il y a, d'autre part, le Livre, où Dieu s'exprime directement, et non plus en signes et en figures. La Bible et l'Univers forment ensemble comme un livre unique, dont les pages seraient écrites au *recto* et au *verso*. Le sens est le même. La Bible ne dit pas autre chose que l'Univers, mais elle le dit autrement. Claudel est au milieu : d'une main il tient le Globe, et de l'autre la Bible.

Néanmoins, dans le passage que nous venons de lire, et dans beaucoup d'autres que l'on pourrait citer, il se montre injuste pour ces Grecs et ces Romains, pour les Grecs surtout, qu'il a tellement aimés, tellement pratiqués, et dont il s'est inspiré autant que de la Bible dans toute son œuvre proprement créatrice. N'est-il pas surprenant, en effet, que cet homme, nourri de la Bible, n'ait jamais tiré d'elle un grand sujet de drame ? Car enfin, ce ne sont pas *la Sagesse* ou *la Parabole du Festin*, ni même l'*Histoire de Tobie et de Sara* qui infligent un sérieux démenti à ce que je viens d'affirmer. Non seulement dans l'inspiration, mais dans le détail même, je ne vois rien de proprement biblique dans *Tête d'or*, qui ferait plutôt penser au *Prométhée* d'Eschyle, ni dans *la Ville*, bien que, plus tard, Claudel ait évoqué à son sujet la brique de malédiction que le prophète Jérémie exilé jeta dans l'Euphrate, ni dans *la Jeune Fille Violaine*, qui surgit d'abord comme une fleur rustique du terroir tardenois, ni dans l'*Echange*, où la figure de Marthe évoque plutôt les grandes épouses de l'Antiquité profane, une Pénélope, une Alceste. Quant au *Repos du Septième Jour*, il est bien vrai que ce drame chinois est biblique en ce sens qu'il prophétise, comme la Bible elle-même, Celui qui doit venir, mais il le fait dans un tout autre style, qui est le ton de la Chine, et non celui de l'antique Israël.

Le plus biblique des grands drames de Claudel est, à coup sûr, *Partage de Midi*. Le nom même de Mesa est un nom biblique : au quatrième Livre des Rois, il s'agit d'un roi de Moab ; au premier des Paralipomènes, c'est le fils aîné de Caleb. Mais surtout la dernière scène du deuxième acte, entre Mesa et de Ciz, évoque la conduite de David envers Urie le Héthéen, époux de Bethsabée et, d'une façon plus générale, la chute de Mesa s'apparente à celle de David. On observera toutefois que l'inspiration biblique, profonde et réelle, est aussi fort bien cachée, comme si Claudel n'avait voulu l'exprimer qu'en confidence.

Mais ensuite la trilogie constituée par *l'Otage*, *le Pain dur* et *Le Père humilié* est une nouvelle *Orestie*, où *l'Otage* correspond à *Agamemnon*, *le Pain dur* aux *Choéphores* et *le Père humilié* aux *Euménides*. Si l'on était tenté d'en douter, il suffirait de se rappe-

ler que Claudel a écrit *Protée* comme le drame satyrique qui terminait l'ensemble, et parce que nous savons que le drame satyrique qui accompagnait l'*Orestie* s'intitulait, lui aussi, *Protée*. Au surplus Claudel n'a-t-il point traduit l'*Orestie* ? Et, en regard de ce qu'il écrivait, à la fin de sa vie, sur les Grecs et les Romains, je voudrais reproduire ici ce que disait autrefois le même Claudel en marge des *Euménides :*

Qui posera une fin à cette chaîne de forfaits ? C'est le problème qu'essayent de résoudre les Euménides. *Il faut remarquer que le dernier crime, celui d'Oreste, n'a pas été perpétré de libre gré, mais cette fois sur l'injonction précise et accompagnée de menaces d'un dieu. Les dieux dans cette pièce sortent de la coulisse. Ce malheureux n'a tué en somme ni par esprit de vengeance, ni par intérêt, mais surtout par obéissance, par foi en celui qui le commandait. Au moment où son bras allait fléchir, le compagnon qui se tient à son côté et ne profère qu'une seule parole, lui rappelle l'ordre intransgressible. Et cependant, suivant la conception antique et purement physique de la Justice, le sang versé, celui d'une mère, implique le châtiment, comme il comporte, par exemple, une odeur, ou cette couleur rouge que nos yeux voient, ou cette liquidité qui lui permet d'imprégner la terre. Oreste a beau procéder aux purifications rituelles, il peut cesser d'être contagieux, il ne cesse pas d'être responsable, il ne dépiste pas les Chiennes qui le suivent à la piste dans la nuit. Où se réfugier, sinon comme un homme qui se noie aux branches d'un arbre, à ce simulacre de la divinité dont il s'est fait à la fois l'exécuteur et le témoin, et qui doit être maintenant son garant ? Il s'y enlace, il ne fait plus qu'un avec lui, il demande un jugement pour liquider sa cause à fond, il en appelle à un tribunal, non pas de quelques juges arbitrairement choisis, mais fait de tout un peuple ; d'une Ville qui soit, autour de lui siégeant, une forme de l'Unanimité. Appel est fait à la foule, afin que, partagée en deux parties égales, elle crée un équilibre qu'une manifestation directe de la volonté divine seule puisse rompre. Voici les dieux mêmes qui comparaissent, l'un pour plaider la cause de son client, l'autre pour associer mystérieusement la volonté de cette multitude, qui porte son nom et qui va juger en elle et avec elle, à ces ineffables desseins dont elle est la dépositaire. Apollon et Athéna, l'un le Prophète et l'autre la Fille même de Zeus, de celui qui est le Père par excellence. Ce sont là les dieux nouveaux, sans regard encore et sans prunelles, mais déjà les êtres de raison et de lumière, — les « Robes blanches », — qui succèdent aux antiques pouvoirs de rétribution, à peine distincts de ce crime qu'ils châtient et dont ils émanent.*

Les Grecs ne furent donc pas toujours si méprisés de Claudel qu'il lui a plu quelquefois de le laisser entendre et, si l'on en voulait d'autres preuves, plus récentes, il me suffirait de rappeler les

pages admirables qu'à la fin de sa vie Claudel consacrait à Homère. Quant à Virgile, dont il récitait de mémoire de longs passages, il lui fut un moment si familier que le style étrange de la première version de *la Ville* était dû, de son propre aveu, à une imitation un peu trop littérale de ce procédé, habituel au poète mantouan, qui consiste à nommer la partie pour le tout. En fait, pour Claudel, comme pour tous les humanistes chrétiens auxquels il s'apparente, les deux antiquités, la sacrée et la profane, loin de se contredire, s'épaulent mutuellement. Les vertus naturelles des grands païens égalent presque les vertus surnaturelles des saints de l'Ancienne Loi.

Il est vrai que *la Jeune Fille Violaine*, qui était dans sa première fleur un poème campagnard, est devenue avec le progrès du temps un drame liturgique : *l'Annonce faite à Marie*, comme sont liturgiques aussi les hymnes et les proses de *Corona benignitatis Anni Bei* et de *Feuilles de saints.* Et c'est surtout ainsi, à travers la liturgie, que la Bible a été pour Claudel source d'inspiration poétique. D'où l'importance extrême qu'il attache au texte de la Vulgate, qui a été utilisé par la liturgie catholique. Mais il faut ici rendre la parole à Claudel dans le poème qu'il a intitulé *Memento pour le Samedi soir :*

Psaume d'Asaph, « Parce qu'Eternelle est Sa miséricorde »,
Psaume donné aux enfants de Coré pour la lyre décacorde,
Psaume du roi David quand il se cachait dans la caverne d'Adullam,
Psaume à cause de mon fils Absalon quand les eaux ont pénétré [jusqu'à mon âme,
Psaume du roi Salomon quand le Temple fut dédié,
Psaume de Jérémie et d'Ezéchiel pendant les soixante-dix années,
Cantique de Siméon, cantique de Zacharie,
Elévation de la voix de la Très-Sainte Vierge Marie,
Sur l'Empire terrassé Te Deum *d'Augustin et d'Ambroise,*
Vocifération dans les conciles du Credo de saint Athanase,
Séquence de Nottker, prose d'Adam de Saint Victor,
Introït de la Grand-Messe de Pâques entonné par le Praecantor,
Chant perçant de l'orphelin, sanglot dans le cœur du sourd,
Et latin de Paul Claudel aux derniers jours.

Voici, en dehors des païennes, sur lesquelles il n'y a pas lieu de s'attarder ici, les grandes sources sacrées de la poésie claudelienne. Comme on le remarquera, il n'y a aucune solution de continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament : celui-ci accomplit en vérité ce que l'autre annonçait en figures ; l'Eglise n'est autre chose que l'Israël nouveau, et ses chants ne font que continuer, prolonger et achever ceux d'autrefois, auxquels, d'ailleurs, ils s'unissent comme la vigne à l'olivier. Il nous est plus facile mainte-

nant de comprendre pourquoi l'inspiration littéralement biblique est, en somme, si rare dans l'œuvre poétique de Paul Claudel. C'est qu'elle ne se détache pas pour lui de cette immense et perpétuelle prière dont l'Eglise a rempli les heures canoniales, les jours et les saisons de l'année liturgique.

Sans doute Claudel est-il sensible à la beauté littéraire de l'Ancien Testament, et il serait ridicule de soutenir qu'il pût lui préférer, même à ce point de vue, Homère, Eschyle ou Virgile. Mais pour lui la Bible ne relevait pas plus du jugement esthétique que de l'érudition des exégètes. Elle était un texte sacré, et qui devait d'abord et avant tout être traité comme tel. Non pas que, par un respect excessif, il fallût s'abstenir de le lire et de le méditer autrement que dans le latin de l'Eglise ; mais ce latin pourtant avait, aux yeux de Claudel, sa valeur propre. Dans le poème que je viens de citer, Asaph, David, Salomon, Ezéchiel, Jérémie, Siméon, Zacharie, la Vierge ne sont invoqués que dans la mesure où ils prêtent leurs paroles à la voix de l'Eglise ; et, bien qu'ils ne soient pas bibliques, un sort semblable est fait à saint Augustin, à saint Ambroise, au Credo de saint Athanase, et même à Nottker et à Adam de Saint-Victor ; il est fait aux inconnus, à l'orphelin, au sourd qui prient dans la communion de l'Eglise et il y a beaucoup moins d'outrecuidance qu'on ne pourrait le croire dans le *latin de Paul Claudel*. C'est que les poèmes liturgiques de *Corona*, de *Feuilles de saints* ou de *La Messe là-bas* ont été conçus dans le même esprit de prière commune. Il n'y a pas de raison, en effet, pour que la prière de l'Eglise ne continue pas à s'enrichir de siècle en siècle. C'est, du reste, ce qu'elle fait. On compose encore des messes nouvelles. Le Bréviaire s'enrichit et se transforme. Il subsiste, dans le trésor des Ecritures, de nombreux passages qui n'ont pas encore trouvé d'application ; même ceux qui ont été déjà plusieurs fois utilisés, peuvent l'être encore d'une autre manière, car leur richesse est inépuisable.

Claudel était, certes, un écrivain qui avait un profond respect pour son art. Il le maintenait pourtant à une place qui n'était pas pour lui la première. Traiter la Bible comme un répertoire de sujets ou d'images lui aurait semblé une profanation. Il n'était pas éloigné de penser, comme nombre d'hommes pieux du XVIIe siècle, que les sujets sacrés ne doivent pas être portés à la scène ou qu'ils ne doivent l'être qu'avec un infini respect et de grandes transpositions. Le cas de *l'Annonce faite à Marie* est, à cet égard, exemplaire. Le titre évoque, en effet, l'un des plus grands mystères de la foi, mais ce n'est pourtant pas la Vierge Marie qui est l'héroïne du drame ; une simple fille du Tardenois, née de l'imagination du poète, tient sa place et l'intrigue ne rappelle que par des analogies le récit évangélique. Il n'est même pas tout à fait certain que Violaine soit une sainte. Si Claudel s'est permis

d'évoquer souvent des saints dans ses poèmes, jamais il n'en a fait des personnages dramatiques. L'idée ne lui serait pas venue davantage d'évoquer un Abraham, un Jacob, un Moïse ou un David.

C'est pourquoi rien n'est moins biblique, au sens littéral du terme, que ce *Soulier de Satin*, en quoi se résume toute l'œuvre dramatique de Paul Claudel. Il s'y inspire très librement du théâtre espagnol, comme, dans *l'Annonce*, il s'inspirait, non moins librement, de celui du moyen âge. Pourquoi ce choix ? Parce que l'un et l'autre théâtres eurent un caractère liturgique, exactement comme ce théâtre grec, et surtout celui d'Eschyle, à quoi Claudel doit tellement. C'est donc à travers la liturgie et par le canal de la liturgie que la Bible a été pour Claudel une source d'inspiration littéraire. La lecture et la méditation quotidiennes qu'il en faisait *(Je lis la Bible, comme le vieil Anglais)*, étaient d'un autre ordre : celui de la prière, qui n'est point l'ordre de la poésie. Il est même arrivé à Claudel, dans son Commentaire du Cantique des cantiques, de porter un jugement littéraire sur certaines expressions poétiques que l'on admire de confiance dans le poème inspiré et de montrer, avec une apparente sévérité, que cette admiration traditionnelle n'est nullement justifiée et que certaines images seraient franchement absurdes si leur sens véritable n'était tout autre que leur signification littérale.

On n'a pas encore dressé le répertoire des images claudeliennes. Lorsque quelque érudit aura fait ce travail, on s'apercevra que ces images s'inspirent rarement de la Bible, et surtout pas de la Bible hébraïque. Elles sont souvent très proches, au contraire, de celles d'Homère, d'Eschyle, de Virgile, de Sénèque, de Dante ou de Milton. Certains versets de la Genèse semblent seuls avoir produit une impression profonde sur l'imagination poétique de Claudel. Il est clair, par exemple, que la seconde des *Cinq grandes Odes* ne s'intitulerait pas *l'Esprit et l'Eau* s'il n'était écrit que *l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux*. Mais c'est encore dans le cadre et dans le rythme même de l'antiquité profane que ces grands poèmes religieux ont été conçus. Le sarcophage des Muses au Louvre n'a rien de biblique, pas plus que les strophes, les antistrophes et les épodes de *la Muse qui est la Grâce*. Certes, d'aucune d'entre elles la Bible n'est absente, mais seulement comme une source cachée, d'autant plus vivifiante.

Ah, que ma langue se dessèche, expire en moi le souffle même,
Si mon âme jamais s'oublie de toi, Jérusalem !

C'est ainsi que s'exprime encore le poète dans le *Memento pour le Samedi soir*. *Jérusalem, qui est la vision de la paix*, dit-il ailleurs. Mais justement parce qu'elle est la vision de la paix, parce qu'elle figure, aux yeux de Claudel, ces eaux désirables

dont nous ne cessons point, ici-bas, d'être altérés, elle ne peut servir de matière à une poésie qui est de la terre. Cette poésie ne serait point ce qu'elle est sans la lecture et la méditation continuelles de la Bible. Mais la Bible soutient avec la poésie claudélienne le même genre de rapports que Dieu avec la création, selon la conception que s'en fait Claudel. Pour lui la création est essentiellement un manque, un vide, une insuffisance. Elle est tout occupée à n'être pas. Dieu s'y inscrit en creux, mais non en relief. La poésie de Claudel s'inspire de la création, tandis que la Bible manifeste, en relief, la présence de Dieu.

C'est pourquoi, lorsque Claudel a voulu, vraiment, parler de la Bible, il l'a presque toujours fait en prose. Le prosateur peut oser, en effet, ce qui est interdit au poète, car, comme Claudel l'a fortement exprimé, par exemple, dans ses conversations radiophoniques avec Jean Amrouche, le poète doit être trop attentif aux exigences propres de son art. La prose est plus libre. Aussi, lorsque Claudel, après *le Soulier de Satin*, eût en quelque manière bouclé la boucle qui s'était ouverte avec *Tête d'or* et *Partage de Midi*, il entreprit cet immense travail d'exégèse biblique, dont nous ne connaissons encore qu'une partie. Il s'est expliqué sur sa méthode dans son *Introduction au Livre de Ruth*, tel qu'il avait été interprété par l'abbé Tardif de Moidrey, qui fut, comme l'on sait, l'ami et l'inspirateur de Léon Bloy. Cette méthode, du reste, n'avait rien de très original et n'y prétendait pas. Elle s'inspire de la lecture biblique, telle qu'on l'a pratiquée traditionnellement dans l'Eglise depuis les premiers temps. Lecture qui est, en réalité, une méditation et, si je puis ainsi m'exprimer, une dégustation spirituelle. Nulle parole de Dieu ne saurait être inutile. Nulle ne saurait s'expliquer uniquement par telle ou telle circonstance de temps et de lieu, en sorte que, les choses ayant changé, elle pourrait maintenant être négligée. Elle a été prononcée une fois pour tous les siècles et pour tous les hommes ; non seulement ceux d'aujourd'hui, mais ceux de tous les temps futurs, quelle que puisse être leur durée. Mais il appartient à chaque génération de s'approprier cette nourriture suivant ses besoins propres. C'est pourquoi chaque époque doit recommencer pour son compte la grande lecture.

Claudel a pensé qu'il était convenable à la vieillesse d'un poète chrétien de verser dans la lecture de la Bible la somme de ses expériences, et non pas seulement de son expérience poétique, mais aussi, pourquoi pas ? de son expérience humaine. C'est pourquoi les œuvres d'exégèse qu'il nous a laissées ont, pour ceux qui désirent bien connaître Claudel, une si grande importance. On peut critiquer la forme, parfois trop abondante et touffue, de ce commentaire qui semble se complaire jusqu'à s'y perdre, dans ses propres méandres. On a, plus encore, le droit,

que l'on soit croyant ou non, de contester l'interprétation elle-même. Claudel ne la propose, d'ailleurs, très souvent, que comme une simple hypothèse. Mais ce qui ne peut pas ne pas nous toucher, qui que nous soyons, c'est l'enthousiasme sacré qui saisit le poète au contact de ces grands textes. Il y retrouve cette même ivresse qui le transportait autrefois dans ses effusions lyriques. Sa bouche parle véritablement de l'abondance de son cœur. Il n'a pas assez de mots pour louer la gloire et la bonté de Dieu, comme elles s'expriment dans l'Ecriture et chacun de ses commentaires est un hymne d'action de grâces.

Le vieux Claudel commentant la Bible ne peut pas ne pas nous faire penser à son héros, Anne Vercors, lorsque, après un très long pèlerinage au loin, il revient à Combernon, au soir de sa journée terrestre. Ce qu'il a dans les mains, c'est une moisson qui les contient toutes, toutes celles qu'il a obtenues de cette terre généreuse pendant trente ans, *un mois d'années*, comme il le dit lui-même. Il en va tout ainsi de Paul Claudel. Lui aussi, il a parcouru le monde. Il est allé de l'Extrême-Occident à l'Extrême-Orient ; il a été mêlé à tous les grands événements qui ont intéressé non seulement son pays, mais l'univers entier. Le voici revenu maintenant dans cette maison de Brangues au bord du Rhône, ou bien dans son appartement parisien du boulevard Lannes. Les journées et surtout les nuits sont longues. Le vieillard ne jette pas souvent un regard en arrière, mais il reprend le Livre qui l'a soutenu pendant si longtemps, et il le trouve plus savoureux que le premier jour. D'innombrables figures se sont inscrites dans les marges ; des souvenirs se lèvent, comme des vols d'oiseaux. Eh quoi ! s'il valut un jour quelque chose comme poète, si ce don lui a été fait de se servir de la parole, d'être capable de se faire entendre par les hommes de son temps, pourquoi n'essayerait-il pas, une dernière fois, de leur montrer ces choses évidentes, qu'ils s'obstinent à ne pas voir ? Pourquoi n'essayerait-il pas de servir, une fois encore ? Et le voilà qui, de sa belle et grosse écriture, noircit patiemment des pages et des pages. Il y met tout ce qu'il sait, un peu pêle-mêle ; il nous introduit dans le secret de sa pensée ; nous voyons, mieux que dans ses drames et dans ses poèmes, comment une idée ou une image appelle une autre idée ou une autre image. Tout cela s'enroule autour du texte vénérable, comme autrefois les commentaires de saint Augustin ou de saint Jérôme. Prenez-en ce que vous voudrez ou ce que vous pourrez. Soit que vous entendiez la parole même de Dieu à travers *le latin de Paul Claudel ;* soit que vous ne perceviez que la voix du poète, vous ne pourrez pas ne pas être reconnaissants à la Bible d'avoir suscité, une fois de plus, dans notre langue, un pareil monument.

JACQUES MADAULE.

La Bible et les écrivains contemporains

L'Eglise a toujours imposé aux lecteurs de la Bible une interprétation sur laquelle sont fondés ses dogmes et sa morale (1). Toutefois, parallèlement à cette *utilisation* des Livres Saints, naquit une autre tradition, échappant celle-ci au contrôle de l'Eglise ; tradition plus littéraire créée par les écrivains, les poètes et les exégètes libres, croyants ou incroyants, qui traitent la Bible tantôt comme un recueil d'anecdotes-prétextes, tantôt comme un point de départ pour leur réflexion, tantôt comme un simple divertissement historique...

L'œuvre de Victor Hugo est pleine de la Bible. Il semble, à y regarder d'un peu haut, que ce grand visionnaire n'ait eu d'autre projet que d'écrire une sorte de Bible hugolienne, une épopée du monde passé, présent et à venir, d'où le poète ne pouvait exclure *l'épopée biblique*. Et Claudel a beau affirmer que *Hugo n'a pas vu Dieu, mais (que) personne n'a tiré tant de choses de cette ombre que fait l'absence de Dieu* (2), le Victor Hugo de *Dieu* et de *La Fin de Satan* ouvre la porte à toute une poésie, à un théâtre, à une littérature qui tantôt s'attachera au sens historique des Livres Saints, tantôt n'en retiendra que le pouvoir allégorique.

Fils de cet Hugo-là, le Rimbaud des *Illuminations* évoque le *Déluge*, cataclysme éclatant suivi de l'ennuyeuse et pastorale félicité de la nature :

Aussitôt que l'idée du Déluge se fut rassise,

Un lièvre s'arrêta dans les sainfoins et les clochettes mouvantes, et dit sa prière à l'arc-en-ciel, à travers la toile de l'araignée...

Où Rimbaud ne trouve qu'un moment de révolte contre l'ordre de la création, Audiberti, qui vient s'inscrire dans la même tradition (mais qui puise, lui, dans l'histoire de *Noé* des détails

(1) En 1564, Pie IV interdisait la lecture de la Bible en langue vulgaire, en 1757, Benoît XIV levait l'interdit, à la condition que l'édition soit autorisée.

(2) *Positions et propositions I*, cité in *Pages de Prose*, rec. par André Blanchet (Edit. Gallimard), p. 156.

beaucoup plus précis), bâtit sur le Déluge une fresque brillante dont la rhétorique n'est pas sans rappeler celle de *La Fin de Satan* :

L'arche est prête...
Un silence total épouse les campagnes.
La corne du chamois découpe le soleil.
Au goître des chameaux il pend un noir chaleil.
Les panthères, debout, affermissent leurs pagnes (1).

Dans les dernières strophes du poème, cette vision catastrophique devient blasphème et désespoir : blasphème contre l'homme et blasphème contre Dieu :

L'homme, enfin, disparut, pour qui je tremble moins.
Je meure donc moi-même et que Dieu se lamente !
Les crimes absolus de la brousse clémente
Se perdront dans l'auguste absence de témoins (2).

Cette histoire de *Noé*, qui, dans la Bible, s'achève par l'arc-en-ciel, signe d'Alliance, ne sert à rien d'autre ici qu'à affirmer le non-sens de l'homme et de l'humanité :

Adieu, Noé ! Va-t'en sur la mer éternelle (3).

Chaque écrivain projette dans sa transposition de la Bible sa propre vision du monde, ses désespoirs et ses haines, ses extases, ses problèmes et ses propres préoccupations. A la limite, l'épopée biblique et la morale des deux Testaments perdent tout sens religieux : événements et personnages deviennent des *signes purs* que l'écrivain charge de ses propres significations. C'est ce qui explique en partie l'extrême diversité des textes modernes dont les premiers mots sont dictés par la Bible.

Mis à part le théâtre de Paul Claudel (où tantôt l'histoire biblique se lit à la manière d'une sous-impression — *Le Soulier de Satin, L'Annonce faite à Marie* (4), tantôt sert de trame poétique — *L'histoire de Tobie et de Sara*) et le théâtre de Gide (où l'histoire sert de trame à une méditation morale), le théâtre contemporain a usé, en apparence, de grandes libertés vis-à-vis de la Bible. Charles Péguy est le seul écrivain du XXe siècle à avoir construit un théâtre religieux pour une société religieuse.

Quant aux autres, ils détournent leurs regards du *Regnum Israel in hoc tempore* et se contentent de faire du « à la manière de la Bible ». Ainsi Marcel Pagnol, dans son *Judas*, dépossède le

(1) *Race des Hommes* (Edit. Gallimard, Coll. « Métamorphoses »), *Noé*, pp. 108-9.
(2) Ibid. p. 110.
(3) Ibid. p. 111.
(4) Le R. P. Paroissin vient de publier aux Edit. Debresse un ouvrage intitulé *Art et humanisme biblique* qui s'attache de très près à l'analyse des thèmes bibliques dans l'œuvre de Claudel.

personnage biblique de son attribut essentiel : être un instrument de trahison qui doit favoriser la prophétie de la rédemption.

Il en va de même pour Jean Giraudoux, écrivant du théâtre pour une société raffinée, pour « le monde » auquel il appartient. Ce précieux jongleur se sert de l'histoire biblique à sa façon, c'est-à-dire à la façon dont l'acceptera son public. La destruction de *Sodome et Gomorrhe* devient le châtiment infligé par Dieu aux cités qui ont perdu le sens du couple, et l'Ange, messager facétieux, stigmatise en ces termes le mal dont souffre la ville condamnée : *O Dieu, voici le couple humain : un homme qui est l'époux de toutes les femmes d'autrui, une femme qui est l'épouse de tous les hommes des autres couples* (1). Cette interprétation, sans être contradictoire, élargit singulièrement le sens de l'histoire biblique. C'est à l'Ange, au bout du compte, que Lia, la dernière épouse, fait cette proposition : *Voulez-vous de moi comme compagne ? Voulez-vous qu'il y ait enfin ici-bas un vrai mariage ?* (2) Et, plus loin, elle explique à son époux : *La question que se pose Dieu n'est pas celle de Sodome et de Gomorrhe, mais celle de Jean et de Lia. Il nous éclaire pour voir quel peut bien être ce couple humain qu'il a créé, à l'incendie, au soufre, maintenant à la mort... Il ne comprend pas. Pourquoi cette lézarde a craqué soudain dans notre bonheur. Pourquoi je me brouille avec le seul homme qui me donne l'entente, je hais le seul homme que j'aime, je fuis le seul pour lequel je n'ai pas d'aversion* (3). Voilà comment on enrichit le Texte, comment on le prolonge en lui donnant un sens accessible à un public du XXe siècle, public dont les couples, peu ou prou, sont aux prises avec les difficultés innombrables de l'amour conjugal. En somme, l'histoire de *Sodome et Gomorrhe*, le feu du ciel et la vengeance divine ne sont qu'*un détail du décor pour la fin du couple* (4).

Si Giraudoux retient des épisodes bibliques la signification fondamentale, donnant aux personnages et à leurs problèmes une allure moderne, Albert Cohen dans son *Ezéchiel* — comme d'ailleurs dans ses romans (5) — ne retient de la Bible qu'un certain vocabulaire et un certain climat. Ezéchiel devient un juif exemplaire (comme *Mangeclous*); l'aspect pittoresque l'emporte ici sur le caractère sacré. Sociologue humoriste et psychologue sans complaisance, Albert Cohen exagère volontiers les travers du juif formaliste, rapace et étroit, sans se départir, toutefois, d'une certaine tendresse, parfois émouvante. Face à Ezéchiel le puissant, s'agite le petit juif errant et craintif qui ne sait comment s'y prendre pour annoncer la mort du fils d'Ezéchiel : *Si le vieux père a mis un manteau de fête, comme vous, je lui dirai, au vieux*

(1) Edit. Grasset, p. 59. (2) Ibid., p. 86. (3) Ibid., pp. 121-2. (4) Ibid., p. 125.
(5) *Solal, Mangeclous, Le livre de ma mère* (Edit. Gallimard).

père : « Seigneur, enlevez ce manteau de fête... Enlevez ce manteau. » Et je lui dirai : « Seigneur, vous avez mis ce manteau le jour où vous avez appris sa naissance et vous l'avez remis le jour où vous apprenez... (1) »

On le voit, avec *Ezéchiel*, nous sommes assez loin d'une pièce biblique et, au fond, *Mangeclous* ressemble plus aux personnages de la Bible que le puissant habitant de *Céphalonie*.

Plus profonde, plus vraie, plus proche de la Bible également, il faut citer le *Lazare* d'André Obey dont tout le monde connaît le *Noé*.

Ce qui attire André Obey (lequel respecte à peu près l'histoire), c'est la signification profonde de la vie du ressuscité, de cet homme qui a fait l'expérience de la mort. Lazare accepte mal sa condition de ressuscité et reproche à Jésus d'avoir agi à la légère :

LAZARE : *J'ai connu, dans la mort, une existence suprême.*

JÉSUS : *Illusion.*

LAZARE : *Certitude. Il n'y a que la mort. C'est la seule chose qui soit. C'est la seule chose qui dure.*

JÉSUS : *Peux-tu parler ainsi ? C'est une chose affreuse. Quand je l'ai vue, ce matin, quand je l'ai regardée, Lazare, à travers toi...*

LAZARE, le coupant : *Vous ne l'avez pas vue.*

JÉSUS : *Je l'ai regardée dans les yeux. Je suis allé chez elle. Je suis entré chez elle. J'ai pénétré de force dans le cercle que la mort avait fermé sur toi.*

LAZARE : *Vous ne l'avez pas vue.*

JÉSUS : *Bien mieux, je l'ai vécue... J'étais si fort à toi, je te pensais si fort, d'instant en instant je me faisais toi-même. Peu à peu ton absence, l'absence que tu étais s'insinuait en moi. Je devenais cette absence. Et la vie me quittait... J'allais te rejoindre, Lazare, je touchais à ta mort, quand mon horreur sans nom m'a rejeté en arrière...* (2)

Jamais on n'a décrit avec autant de précision l'expérience de la mort d'autrui.

Et c'est enfin Lazare, jetant à la face de Jésus cette phrase cinglante : *Toute votre existence est inclinée vers la mort !* (3) qui révèle au Fils de Dieu sa mission rédemptrice. Ce thème constitue l'apport le plus précieux du dramaturge. Le *Lazare* d'André Obey reste le type même de la méditation de l'homme moderne sur la Bible, méditation par laquelle l'écrivain pose et résout les problèmes de la philosophie de son temps.

Il y a lieu de faire remarquer ici que l'histoire de Lazare,

(1) Edit. Gallimard, 1956, pp. 51-2.
(2) In *Les Œuvres Libres*, N° 68, janvier 1952, pp. 281-2.
(3) Ibid., p. 283.

contée si sobrement dans le Nouveau Testament, est un des événements de la Bible qui se prête le moins, en passant dans la littérature moderne, à une dénaturation, à un déplacement de signification, parce qu'il représente le type même de la « situation limite », et une situation tellement privilégiée que nul homme ne peut en faire l'expérience autrement que par l'imagination.

Que ce thème soit repris par un poète chrétien comme Pierre Emmanuel, ou par Supervielle, qu'il serve de leitmotiv à Jean Cayrol pour décrire, dans un livre admirablement douloureux, les rêves des « prisonniers de la mort » en camps de concentration, qu'il soit repris en un véritable roman par Jean Cassou, il reste l'histoire d'un homme dont la vie change de sens parce qu'il a l'expérience de la mort sous une forme quelconque...

Jean Cayrol analyse avec pertinence les caractéristiques d'un *Romanesque concentrationnaire créant les personnages d'une nouvelle Comédie inhumaine* (1); comédie dont le propre est d'intégrer l'expérience des camps de la mort, de la vivre, si paradoxal que cela paraisse, d'une manière ou d'une autre. *L'œuvre lazaréenne*, écrit Jean Cayrol, *d'abord et avant tout, sera amenée à décrire avec minutie la solitude la plus étrange que l'homme aura pu supporter. Ce n'est pas une solitude dans laquelle il y a une porte de sortie, une issue...* (2)

C'est ce même thème de la solitude sans solution que retrouve Jean Cassou dans *Le Livre de Lazare*. Jean Cassou fait un Lazare peu soucieux de royaume céleste et d'immortalité, un Lazare qui ne comprend rien à ce qui lui arrive, un Lazare humain, trop humain. Il fallait, pour cela, laisser de côté les personnages de Marthe et de Marie, les deux sœurs qui croyaient à la divinité du Christ. Ce n'est pas la seule fantaisie de Cassou : la mère de Lazare n'est autre que la femme adultère sauvée par Jésus de la lapidation, et le père de Lazare est ce lépreux guéri de l'épouvantable maladie. Ainsi orchestré, le récit de Jean Cassou devient l'histoire de trois personnes *rendues au monde*.

Lazare lui-même réfléchit sa vie d'avant la mort à la lumière de son expérience. Une introspection *post mortem. Il en est qui, au terme de leur carrière, n'entendent plus*, dit Lazare. *Ils sont plongés dans la stupeur, et ce seul murmure s'échappe de leurs lèvres glacées : — Je ne sais plus. — Moi, je sais. Je sais tout ce que j'ai su. Je le ramène sur moi, comme le drap que la main du mourant ramène sur soi. Le drap de son linceul reste et restera le drap de sa couche, celui dans les plis duquel il a rêvé tous les rêves de sa vie* (3).

Cet ouvrage est aussi une méditation sur l'amour, Jean Cassou ayant voulu ici, comme dans ses autres œuvres, reprendre d'une

(1) *Lazare parmi nous* (Edit. du Seuil), p. 70.
(2) Ibid., p. 84.
(3) *Le Livre de Lazare* (Edit. Plon), p. 58

manière très sensible le thème de l'amour qui sauve. Mais *Lazare* est et reste, comme le *Lazare* d'André Obey, un homme qui ne possède plus qu'une vie d'emprunt : *Il y avait une fois un homme qui traversait une forêt, en portant sur son dos un gros sac retenu par des brides à sa ceinture... Ce fardeau semblait très lourd et gênait les mouvements de l'homme. Mais il ne voulait pas s'en défaire... Comme il poursuivait sa route deux jeunes gaillards le rejoignirent et le mirent en demeure d'ouvrir son sac.*

— Nous devinons ce qui en est, lui dirent-ils. Tu portes là-dedans un homme que tu as tué.

Ils lui arrachèrent son sac et le fendirent d'un coup de couteau ; en effet, un mort apparut. Triomphants, ils allaient appréhender l'homme, lorsque, ayant examiné de plus près ce corps inanimé, ils aperçurent que son visage était celui même de l'homme.

— Vous voyez bien que je ne l'ai pas tué, leur dit celui-ci, puisque c'est mon cadavre (1).

Il y a, dans cette manière de revoir sa vie *post mortem*, un écho profond des méditations de Rainer-Maria Rilke sur la mort. Quand on sait quel culte Jean Cassou voue au poète allemand (3), on comprend qu'il ait pu enrichir dans ce sens le thème biblique.

Comme le thème de la *Nativité* du Christ est celui qui se prête le mieux aux chansons folkloriques (2) parce qu'il touche les âmes les plus simples, et correspond aux joies de la fête de Noël et de sa liturgie, le thème du roi David semble précisément inviter les écrivains au théâtre épico-poétique : en effet, le personnage historique, à la vie remplie de batailles et de turpitudes, disparaît derrière l'homme à qui la tradition attribue la composition des *Psaumes*.

Et si Milosz, en 1913, dans le *Mystère* qu'il intitule *Méphiboseth*, raconte le crime et le remords de David après qu'il a tué Urie et épousé la femme de celui-ci, Bath-Sébah, si Milosz analyse, avec la lucidité qui lui est propre, les rapports de David et de son entourage, s'il construit un mystère presque entièrement fait de péripéties, c'est néanmoins dans les pages lyriques qu'il atteint, au milieu de son drame, la plus pure poésie.

Bénie soit la maison de la maturité ! bénie, l'heure attristée de l'accomplissement ! Quand l'homme rassasié se couche comme le blé couleur de sommeil !

Quand toute chose de la terre vole au soleil son or, et que de l'arc-en-ciel des sept jours de pensée, seule la couleur Amour demeure ! O homme, regarde-moi : n'est-ce point là le fils d'Isaï, Bethléhémite, le berger de montagne, dans le soleil du souvenir ?... (3).

(1) Ibid., pp. 156-8.
(2) Auquel il a consacré une étude dans *Trois Poètes* (Plon, édit.).
(3) Nous pensons particulièrement aux admirables chansons transcrites et interprétées par Yvette Guilbert : *Le voyage de Bethléem, Le Miracle de Sainte-Berthe* (Disque

L'unique pièce biblique d'André Gide (non pas son unique méditation biblique), bien qu'elle soit une parfaite réussite dans le domaine de l'art dramatique, représente avant tout une projection des « tremblements » de l'écrivain.

Sans doute, personne mieux que lui n'a suivi *la lettre* de la Bible. Il n'y a, dans *Saül*, nulle trahison du caractère sacré de l'histoire biblique, mais seulement *un approfondissement des rapports de l'homme, de Dieu et de l'Histoire* dans un sens gidien. En effet, David a reçu l'onction et c'est pourquoi il triomphera de Saül : *Eh bien ! moi*, s'exclame un familier du palais de Saül, *j'ai un secret, comme le roi ! C'est que, avant de mourir, le grand Samuel est allé à Bethléem ; il a fait venir le petit David près de lui et, dans une petite cour où ne l'a vu presque personne, il a pris de l'huile et l'a oint — comme il avait fait pour Saül...* (1).

Le Dieu d'Israël est bien, comme dans la Bible, le Dieu du peuple et du roi : *Pourquoi me consultes-tu*, déclare l'ombre de Samuel au roi Saül, *si l'Eternel s'est retiré de toi et s'il est devenu ton ennemi ?* Le style même est celui de la parole biblique : *Il est trop tard, Saül, (pour te soumettre) ; — c'est maintenant ton ennemi que Dieu protège. Avant qu'il fût conçu dans le sein de sa mère, Dieu se l'était déjà choisi. C'est pour t'y préparer que tu l'accueilles* (2).

A cette interprétation purement biblique, religieuse, vient se superposer le drame moral, le drame personnel de Saül-Gide tenté par les démons. Les deux thèmes s'entremêlent si bien qu'à la fin Saül ne sait plus si sa dépossession a pour cause la volonté divine (consécutive à l'onction de David par Samuel), ou la colère de Dieu contre les péchés de Saül. Car Saül est tenté par l'amour contre nature ; il s'analyse avec lucidité : *Je comprends maintenant pourquoi j'aimais si peu la reine. Je pratiquais trop aisément la chasteté dans ma jeunesse. J'ai pratiqué beaucoup de vertus* (3). Lorsqu'un peu plus tôt, la reine croyait son époux jaloux de son pouvoir dans le royaume et malade de l'être, Saül lui jetait à la face ces mots redoutables : *Vous vous trompez, Madame. Le secret que vous cherchez, c'est un autre...* (4)

Ce secret, c'est ce que Gide superpose à l'histoire biblique : Dieu se détourne de Saül parce que Saül est attiré par les jeunes gens et, ironie du destin, qu'il est épris de David : *Ah ! c'est qu'il est terriblement beau !* (5) : voilà le premier mot de Saül en face de David.

La Voix de son Maître, FKLP 7007). Dans le même ordre d'idées, il faut indiquer les innombrables contes bibliques recueillis par Henri Pourrat dans son *Trésor des Contes* (Edit. Gallimard. T.I et ssq.).

(1) Acte II, scène I. (2) Acte III, scène VII. (3) Acte II, scène IX.
(4) Acte II, scène VIII. (5) Acte II, scène V.

Rien, ou presque rien, dans le *Livre de Samuel*, de cet arrière-plan tragique. Mais, si Gide choisit de projeter son propre drame dans la pièce biblique (1), c'est pour lui donner une valeur exemplaire et le hausser ainsi au niveau d'un combat entre l'homme et Dieu. C'est pourquoi, éparses dans l'œuvre, on rencontre tantôt la plus pure poésie biblique, tantôt le style même des *maximes gidiennes*.

Saül fut écrit en 1896. Quelques années plus tard, Gide donnera successivement *Bethsabée* et *Le Retour de l'Enfant Prodigue* (2).

Dans *Le Retour de l'Enfant Prodigue*, il projette toute l'éthique sensuelle des *Nourritures terrestres*. Du récit gidien est totalement exclu le sens religieux de la parabole : il n'y subsiste que l'idée d'un jeune homme révolté contre l'ordre patriarcal, partant à la recherche de ce que lui indique son désir, et revenant couvert de prestige aux yeux du cadet, malgré son échec : *Aussi loin que mes pieds m'ont porté, j'ai marché, comme Saül à la poursuite de ses ânesses, à la poursuite de mon désir ; mais où l'attendait un royaume, c'est la misère que j'ai trouvé. Et pourtant...*

La parabole du Nouveau Testament étant un récit ou une figure, chargée de sens par la personne du narrateur (le Christ), il est facile, sans trahir l'histoire, de situer le récit dans un autre contexte de significations. C'est ce que fait Gide transportant l'anecdote dans son propre univers. A la limite, une telle œuvre n'a plus aucun rapport avec la Bible. Néanmoins, un certain caractère de solennité entoure les thèmes et confère aux personnages leur symbolisme latent.

Allons plus loin encore, sans quitter la littérature d'inspiration biblique, mais tout en continuant à nous éloigner de la Bible.

Rainer-Maria Rilke lira le texte de Gide sur *l'Enfant Prodigue*. Il le traduira en allemand. Et voici que, reprenant le thème à son tour, il achève les *Cahiers de Malte Laurids Brigge* par cet admirable morceau : *On aura peine à me persuader que l'histoire de l'enfant prodigue ne soit pas la légende de celui qui ne voulait pas être aimé. Tant qu'il était un enfant, tous l'aimaient chez lui. Il grandit ; il ne connaissait pas autre chose et s'habitua à leur tendresse douillette, tant qu'il était un enfant. Mais lorsqu'il fut adolescent, il voulut se défaire de ces habitudes. Il n'aurait pu le dire, mais lorsqu'il rôdait dehors toute la journée et ne voulait même plus avoir les chiens avec lui, c'était parce qu'eux aussi l'aimaient ; parce*

(1) Et il l'avoue dans le *Journal*, au moment de la représentation de *Saül* par Copeau : *Comment m'étonnerais-je que Saül ait été si froidement accueilli par la critique ? Elle n'y a vu que de la déclamation, comme elle ne voyait en mes Nourritures que des phrases. Ne pouvez-vous donc reconnaître un sanglot que s'il a même son que le vôtre ?* (15 juillet 1922. p. 737, Coll. de la Pléiade.)

(2) Edit. Gallimard (définitive).

que leurs yeux l'observaient, et prenaient part, attendaient et s'inquiétaient...

Il nous faut arriver maintenant à des œuvres qui émanent d'écrivains soucieux de manifester leur foi, ou rattachés par des liens divers à la tradition chrétienne, lesquels, suivant de plus ou moins près *la lettre* de la Bible, n'en trahissent point *l'esprit* et ne font rien d'autre que d'en infléchir respectueusement le sens dans une direction personnelle.

On remarque aisément que le choix réitéré des thèmes et des personnages bibliques par les écrivains contemporains indique l'intérêt de ceux-ci pour les situations angoissées (Création, Déluge, Apocalypse) ou pour les personnages posant une question fondamentale (Lazare, Job, Tobie).

La création est, par excellence, le thème inépuisable des poètes de la vie. Et, par voie de conséquence, toutes les histoires du début du monde.

Sans doute, implicitement, les premiers livres de la Bible ont pu influencer Saint-John Perse (1). Mais l'histoire de la création est cent fois plus présente chez Supervielle dont il faudrait citer toute une partie de *La Fable du Monde*.

Je suis dans la noirceur et j'entends ma puissance
Faire un bruit sourd, battant l'espace rapproché ;
Alentour un épais va-et-vient de distances
Me flaire, me redoute et demeure caché...
Maintenant que j'ai mis partout de la lumière
Il me faudra pousser le ciel loin de la terre,
Et pour être bien sûr d'avoir tout mon espace
Je ferai que le vent et les nuages passent
Ainsi que les oiseaux qui viennent et qui vont
Vérifiant les airs, la surface et le fond (2).

Dans *l'Apocalypse*, l'Ange apparaît surtout comme exterminateur et justicier. Semblable au *Kéroub* de Jean Grosjean dans sa *Génèse* (3). Mais dans l'Ancien Testament, il est souvent le familier de l'homme, le messager du Seigneur, le gentil lien entre le ciel et la terre, le gardien et le protecteur de l'homme. Dans la littérature moderne, qui n'a pas dédaigné de reprendre cette figure chère à l'imagerie médiévale (4), l'Ange s'est humanisé, apprivoisé. Il est devenu, selon l'humeur et la nature de chaque écrivain, une sorte de *mythe porteur de valeurs*, un peu à la manière dont la figure de *Scipion*, au temps de la Renaissance italienne,

(1) Ainsi que le fait remarquer Alain Bosquet dans sa préface de *Saint-John Perse* (P. Seghers, édit., coll. « Poètes d'aujourd'hui »).

(2) In *Choix de poèmes* (Edit. Gallimard), p. 181.

(3) In *Majestés et Passants*, poèmes (Edit. Gallimard, 1956).

(4) Qu'on se rappelle le poème de R.-M. Rilke sur *l'Ange du méridien* de la Cathédrale de Chartres.

se chargeait d'apprendre aux profanes les secrets d'une philosophie initiatique et platonisante (1).

Familier, facétieux même, l'Ange se mêle aux personnages du *Sodome et Gomorrhe* de Giraudoux; familier et plus encore, modeste compagnon de voyage, l'Ange Raphaël accompagne le jeune *Tobiolo* de Jean Lambert *(Sa familiarité à part, il m'était plutôt sympathique,* conte Tobiolo (2). *Un peu plus grand que moi, il semblait avoir dans les vingt-cinq ans. Pas un poil n'ombrageait sa lèvre ou sa joue, ce qui ajoutait à son air de jeunesse. Mais ses yeux, sombres et enfoncés, étaient de quelqu'un qui sait beaucoup. Quand il m'avait serré la main, j'avais été surpris par la douceur de sa peau ; ce n'était pas la main d'un habitué des campagnes. Ses pieds aussi m'avaient frappé par leur blancheur.)* Familier également, ce camarade rencontré au coin d'un bois auquel le *Jacob* de Jean Cabriès livre un combat plein d'enseignements profonds :

Jacob marcha droit sur l'homme.

L'homme ouvrit les bras, lentement il s'avançait, bras ouverts, les mains de Jacob le rencontrèrent pesant et dur comme le bronze et Jacob entra dans son étreinte. Il ferma les yeux. Il eut le temps de se dire : c'est définitif, maintenant tout se joue. *Leurs mains, leurs bras s'affrontèrent et se joignirent avec la sûreté d'un piège ou d'un engrenage.*

Lentement, par une poussée pensive, comme une solennelle entrée en matière, à laquelle l'autre sembla consentir, Jacob fit reculer l'homme et, de tout son corps résolu, sans s'écarter d'un pouce, l'accompagna sous le couvert des arbres (3).

Que cette citation ne nous fasse pas oublier, néanmoins, quel message profond contient le *Saint Jacob* de Jean Cabriès. Si l'auteur a choisi de raconter la vie de Jacob comme on raconte la vie d'un homme de notre temps, c'est pour mieux pénétrer le sens de cette existence (et de toute existence humaine) que la grâce divine et les événements terrestres tirent dans les aventures les plus incompréhensibles, violentent, malmènent, pour finalement la mener à l'illumination et à la béatitude. L'histoire de Jacob est, pour le chrétien Jean Cabriès, l'histoire exemplaire de l'homme qui appartient à Dieu après avoir fait la conquête de Dieu : *Mieux que toute vérité, je te tiens,* TOI, LE VRAI, LE VIVANT ! déclare solennellement Jacob à l'Ange en qui il a reconnu le porteur de la Force divine (4)... *Je ne te laisserai pas aller que tu ne m'aies béni. Pose tes mains vraies sur ma tête, et*

(1) Voir, au sujet de *Scipion :* Fred Bérence : *Léonard de Vinci* (Edit. La Colombe), pp. 92 et ssq.

(2) Jean Lambert : *Tobiolo* (Edit. Gallimard, 1956), p. 31.

(3) *Saint Jacob* (Edit. Plon), p. 435.

(4) Ibid., p. 442.

donne-moi cela ! (De sa voix fervente :) Tu me connais (Toi seul à me connaître) Tu le sais : j'en ai besoin.

Néanmoins, c'est chez les poètes que l'Ange tient une place de choix. Et particulièrement chez Rainer-Maria Rilke. L'Ange est sans doute, pour lui, bien autre chose que le messager divin, beaucoup plus : *L'Ange des Elégies*, écrit Rilke à W. von Hulewicz, *est cet être qui se porte garant de reconnaître dans l'Invisible un degré supérieur de réalité* (1).

Aussi bien *le portrait* que Rilke trace de l'Ange dans son œuvre suit-il pas à pas la démarche intérieure du poète, démarche qui va dans le sens d'un approfondissement de la réalité Invisible.

...l'entrée d'un ange ne l'effraya
Point. Aussi peu que nous-mêmes.
Quand un rayon de soleil, ou la lune de nuit,
En nos chambres pénètrent, nous émouvons ;
Si peu elle se soucia qu'un ange vint en cette forme.
A peine si elle en pressentit l'état pénible pour un ange...

Non certes qu'il entra, mais si proche
Que l'ange inclina vers elle sa face de jeune homme ;
Que son regard croisa le sien qui s'élevait,
Et soudain que le monde fut vide
Comme si les yeux, le poids, la passion de millions d'êtres
Se résumait en eux : seulement elle et lui ;
Que contempler fut contemplé, et le regard bonheur d'un regard,
C'était cela, vois-tu, qui l'effraya.
Ils craignirent tous deux.
L'ange chanta sa mélodie (2).

Dans les *Elégies de Duino*, au contraire, l'ange évoqué par le poète est un être tellement supérieur à l'homme que cette existence trop forte, à ses côtés, le dépasse, l'anéantit. Nous sommes à la fois très loin et tout près de la Bible et cela sans que Rilke, que la foi n'habitait pas, s'en soit exactement rendu compte).

Les mêmes remarques valent pour tous les thèmes bibliques repris par les écrivains contemporains. Ainsi pour *la Passion*. Laquelle est aussi bien la Rédemption que la plus absurde des souffrances humaines.

Chez le catholique Carlo Coccioli, *la Passion* du Christ est une souffrance que chaque homme, pour son propre compte, peut reproduire dans sa vie et qui peut entrer dans le temps sous une forme réelle. Le thème de son dernier roman n'est rien d'autre que le récit de la Passion de *Manuel le Mexicain* (3).

(1) Cité par Angelloz : *Les Elégies de Duino* (Edit. Aubier). Introd., p. 29.
(2) *Vie de Marie*, trad. Jean Cussat-Blanc (Edit. Marcel Boin), pp. 25-6.
(3) *Manuel le Mexicain* (Edit. Plon), pp. 313-4.

Nikos Kazantzaki (1) humanise *la Passion*, jusqu'à en faire l'aventure d'un homme de notre époque, aventure qui n'en conserve pas moins un caractère profondément symbolique.

La Passion est perpétuellement présente dans le théâtre de Ghelderode, tantôt sous sa forme liturgique, tantôt sous la forme d'une image que les populations des Flandres médiévales ne perdent pas des yeux. En 1928, le dramaturge écrit même pour le *Théâtre Populaire Flamand* une Passion qu'il intitule *Barrabas*. *Ne voulant pas écrire une Passion classique*, déclare Ghelderode dans *Les Entretiens d'Ostende* (2), *et ne voulant surtout pas tremper ma plume au bénitier et faire un pastiche des Mystères anciens, j'ai pensé à composer quelque chose de contrariant, d'inattendu, et de populaire pourtant. J'ai vu l'envers de la Passion, la Passion vue à travers le peuple, vue d'en bas, des bas-fonds de Jérusalem. Au lieu de me trouver sur le Calvaire, avec les Honorables Témoins, je me suis mis au pied du Calvaire, avec la racaille... Et, naturellement, j'ai trouvé sur mon chemin le Christ et tous les acteurs de la Passion.*

C'est selon la même formule détournée que Lanza del Vasto raconte la vie du Christ : la vie du Christ vue à travers *Judas*. Lanza del Vasto prolonge les récits évangéliques : son *Judas* est la méditation la plus moderne qu'on ait jamais donnée sur la vie de Jésus. Judas devient, selon le mot de Maritain fil), *le traître rassemblant dans son intelligence de traître toutes les sortes d'hérésies, anciennes et modernes, et de séductions d'esprit, — pour finir sur l'arbre maudit et le Rien.*

JEAN-JACQUES KIM

(1) Avec *Le Christ recrucifié* (Edit. Plon.)
(2) Edit. de l'Arche, pp. 89-90.

La poésie moderne et la Bible

LE croyant peut-il être poète, si par poète on entend un créateur insoucieux de se limiter à ce qui est permis ou non par quelque dogme que ce soit ? Il semble que la poésie moderne descende, depuis trente ans, dans les abîmes si profonds de l'inconscient et du subconscient, qu'elle se heurte chez le croyant à des recoins où sa foi ne lui permet pas toujours d'accéder. C'est dire que quelque part, dans une zone trouble et confuse, foi et poésie sont ou concurrentes ou inextricablement mêlées, du seul fait que l'une et l'autre donnent du mystère universel des vues originales : la foi une vue orthodoxe que le croyant se doit d'accepter, et la poésie une vue subjective qui peut être en contradiction avec la première. Qu'il le veuille ou non, dès lors, dans l'esprit du croyant, les Ecritures sont en conflit avec l'écriture, comme tout ce qui est lithurgie et rite finit par une confrontation avec l'image poétique, séditieuse dans son principe. Ce conflit n'est pas sans transparaître chez le poète croyant. Entendons-nous : le croyant peut être un hérétique, un mystique dévoré de flammes, qui crie son amour de Dieu, mais que la nature même de son amour transforme en monstre. Une Juana de Asbaje, une Thérèse d'Avila célèbrent avec le Christ des noces coupables, que l'Eglise ne peut sanctionner. De tels écarts sont, par définition, interdits au poète croyant. Si ce poète croyant veut faire œuvre de création totale, il lui arrivera de se demander si tel ou tel détail en est orthodoxe ou non.

Ces soucis marquent la jeune poésie spiritualiste, comme ils ont marqués Péguy et Claudel. Ils sont apparents dans l'œuvre de Jean-Claude Renard (dont il a été longuement question dans La Table Ronde, *voici deux ans (1) : la longue prière, la longue litanie que constituent ses poèmes, remarquables de rigueur et d'harmonie, si elle célèbre la clarté du monde tel que l'a conçu Dieu, ne se prive pourtant pas du droit de déplorer le manque de liberté interne à quoi elle est réduite. Le très respectueux dialogue de Jean-Claude Renard avec Dieu n'en est que plus triste : il y a des investigations que Dieu interdit au poète pratiquant ; il y a des mystères*

(1) Cf. Table Ronde. Mars 1955 et *Père voici que l'homme* (Edit. du Seuil).

qu'il a résolus pour lui par son propre Verbe, et qu'il ne peut pas l'autoriser à élucider par le sien. Le sacré est tyrannique ; le sacré orthodoxe l'est encore davantage, et ne peut admettre la notion du sacré par la parole, tel que le veulent Rimbaud, Mallarmé ou Antonin Artaud. Jean-Claude Renard doit s'incliner : la religion du verbe lui demeure fermée. De ce manque, de cette interdiction est née l'une des poésies les plus tourmentées de nos jours, sous des dehors de sérénité qui ne trompent pas.

Les contradictions de la créature devenue créateur, Jean Grosjean les résoud en puisant son inspiration dans les textes sacrés, qu'ils appartiennent au christianisme ou aux croyances plus anciennes : sa formule, érudite, riche, assez universelle pour donner l'impression d'une immense curiosité, est celle de la paraphrase, telle que la concevait déjà Malherbe. Il reste fidèle sinon à une religion, du moins à une nostalgie de la religiosité qui lui permet d'assouvir un appétit d'envergure à la fois impressionnant et un peu hirsute, malgré les trouvailles d'un esprit capable de fantaisie et de renouvellement. Traditionnelle dans sa conception, la poésie de Grosjean est singulièrement peu moderne, quelle que soit l'ampleur qu'on lui accorde (1).

De tous les poètes croyants — croyants à l'intérieur même de leur œuvre, de façon consciente — qui se sont révélés depuis la dernière guerre, Charles Le Quintrec est celui que les angoisses de l'heure et les recherches verbales ont le plus marqué : il reste, dans sa foi ardente et dans sa conception classique du vers, un descendant du surréalisme, et un descendant de Lautréamont. Moins calculé que Jean-Claude Renard, moins intellectuel que Jean Grosjean, il réussit à donner aux fulgurations mystérieuses qui parcourent ses poèmes avec un naturel on ne peut plus séduisant, un air de chanson populaire et de comptine qui n'est qu'à lui. Il ne pense pas que Dieu, qu'il ne cesse de chanter, lui interdise la « voyance » ; il ne pense pas davantage que Dieu lui interdise de réinventer Dieu comme il lui plaît. L'innocence et l'instinct font de Charles Le Quintrec un poète privilégié.

ALAIN BOSQUET.

DU PEUPLE INTÉRIEUR

Du peuple intérieur heureux dans la connaissance des Nombres
S'exprime l'huile sur mesos, — toute une roche dans la foudre
Et l'intelligible toison du grand bélier blanc de l'été
Comme de l'Afrique à l'Asie une seule arche d'herbe pure
Stable et fumante sous le sang jusqu'aux mutations du monde.
Trempée avec la laine est maintenant la Terre solennelle

(1) Cf. *Les Prophètes* et *Majestés et passants* (Edit. Gallimard).

Dans la salive et l'iode et le sel rouge de la nouvelle Lune
Pour que le pain mûrisse sur l'Egypte avant les neiges mortes
Et que du nom de la pierre sacrée soit dans le Dieu nommé
L'homme avec l'homme. O bouclier d'oiseaux, de soleils et de fleuves !
La mer entre par l'arbre — et dans l'oreille ouvrant la haute vigne
La prophétise forte, et prompte, et fabuleuse sur les eaux.
Salubre est à la langue la résine vivante de Juin
Et soudain la joie comme un coq sur la table du sacrifice.
O que porte à présent mon corps cette Femme peinte à la tête
De taureaux noirs, et ointe du laitage acide de l'Esprit
Comme autour d'elle la rose dans les plantations du ciel
Pour que mon corps tourné vers Chanaan porte Dieu dans le sien !
C'est fontaine au Désert et devant moi le feu comme un lion
Dans l'or exact en marche vers les prés de viandes et de vins
Et la profonde Ville. Ah ! qu'en ce lit aux lois mystérieuses
Sédimenté de fruits et de froment se consomment les Noces
Et la filiation, — et qu'à mon tour saisi du vent royal
J'ai force avec la Femme armée des quatre Livres du Printemps
D'enfanter sa semence et le Dieu qui l'épouse ! — O pays verts,
O fêtes sur la mer où croît toute l'architecture sainte
Et près des dolmens blancs scellés pour la proche nuit de la gloire
La résurrection des corps frappés par l'Eau et la Parole !

JEAN-CLAUDE RENARD.

MAKPÉLAH
(Genèse 23 et 25, 8-10)

Le ciel me guette à travers les ramures.
Ton mal m'épie, naissance. En l'air, ton gouffre
Reste en suspens sur ma vie bée. Rien, là,
Que je n'aie su déjà quand je dormais
Hanté de flots confidentiels, déluge,
Sous ton abîme. Ondées qui versiez l'herbe
En vous frayant la terre ardente, eh quoi !
Votre œil pur s'ouvre entre les cils des sources ?

Tout l'éden tremble inverse en ma mémoire
Qu'à son gré l'araignée d'eau ride. Au loin

Le sol, pareil aux pauvretés, chemine
Sous le sceau du malaise. Ah ! vos charrois,
Transjordanies, roues brisées de chaque heure
Contre une heure autre et semblable ! En sortant
Du faubourg j'ai pressé le pas, peut-être
Sous qui couvait le feu des pensées mortes.

L'été, là-bas, s'était mis en campagne :
L'air frémissait. L'escalier du soleil
Monta lent sur ce doux pays stupide.
J'ai traversé les hameaux de torchis
Qui, détournant de moi leurs yeux, mâchaient
Des piments verts. Ce soir tu redescends,
Clarté, boire où s'appuient, seins nus, les filles
A leurs chevaux sous des toits de joubarbe.

Rien que ce rien dont rien ne me distrait.
Non, mon geôlier ne dort pas. Emondeur,
Tu vois, d'en haut, qu'un bourdon raie mon ombre.
Et moi, comment dormir ? Je t'ai hélé,
Brûlé de soif, dès l'aube au fond des gares.
J'errais sous le train des vents. Je me tourne
Sur des rochers fiévreux. L'âme est plus vide,
Après son temps, qu'un sépulcre violé.

Non point la mort (car vivre était-il vrai ?)
Mais ce deuil que mon cri, bien que vain, prouve.
J'ai oublié pour toi le temple entier
Dont le décombre est frappé d'ammonites.
Rien que je veuille, ou presque, excepté toi,
Défaut, sauf toi, carence. Ah ! le bonheur
Est une insulte et son fleuve adultère
Ne pouvait que quitter les riverains.

Je m'étends sous l'horlogerie des astres :
Les chars de foin des nuits vont me passer
Sur la face, en triomphe. Ecoute en moi
Gémir ce que tu tais. Te souvient-il
De moi qui fus, jusqu'en mes agonies,
Plus orgueilleux de toi que d'un royaume ?
Je reste l'antre incomblable où se perdent
Les zéniths qu'à leur tour tu congédias.

JEAN GROSJEAN.

Les Essais

Descartes, philosophe a l'Œuvre.

Un écrivain classique, c'est un auteur qu'on classe pour n'avoir pas à le lire, ce qui n'empêche pas de le juger ou de le construire avec des traits d'ombre. Ainsi, pour tout un monde, Descartes serait un doctrinaire, voire un original qui passa sa vie à chercher ce qu'il *voulait* trouver. Quant à cette satisfaction d'auteur : l'ordre cartésien, ce serait un monde surbaissé, tendu de schématisme géométrique et bien aménagé pour loger un esprit raisonneur, qui adresse sa dévotion à l'idée simple, c'est-à-dire *l'idée simpliste.*

Par qui, demanderez-vous, Descartes est-il laissé ainsi à l'état de point de vue ? Par ces impressionnistes de la culture contre qui gronde Samuel S. de Sacy en tête de son ouvrage sur Descartes (1), (où il doit signaler tout de suite que *le mot cartésien n'a plus avec Descartes lui-même qu'un lien fort ténu et tout formel*). — Oui, sans doute, mais aussi par André Gide, écrivant dans son Journal, p. 981 : *Le cartésien n'accepte pas de pouvoir jamais être surpris. Somme toute il n'accepte pas de se laisser instruire.*

Toute l'œuvre de Descartes tient-elle ainsi à l'absolutisme de ses conventions ? Descartes n'est-il que l'idole d'une chapelle de professeurs qui l'ont accommodé à l'atmosphère des classes où l'on évite soigneusement d'ouvrir la fenêtre de peur de déchaîner un public remuant et moqueur au premier souffle.

Cette question, trois livres récents, où les auteurs ont mis suffisamment d'observations concrètes dans leur information, de contrastes dans leur enquête, nous permettent d'y répondre. Et tout d'abord, deux ouvrages qui prennent leurs forces dans le témoignage de Descartes sur lui-même : l'ouvrage de S. de Sacy et *Les Lettres choisies* de Descartes, publiées dans la remarquable collection, *Les Grands Textes* (2), que dirigent C. Khodoss et J. Laubier — choix établi par Michel Alexandre.

Michel Alexandre et S. de Sacy font vivre un Descartes envers qui on se sent lié par des sentiments d'amitié et qu'aucun commentaire ne pourrait révéler mieux que ses écrits, — la noblesse du modèle

(1) Edit. du Seuil. Collection *Ecrivains de toujours.*
(2) Edit. P.U.F.

risquant de gêner la parole et de retenir la plume du commentateur. Un Descartes que notre siècle pourra trouver peut-être un peu roide, un peu rude encore, tout d'une pièce, mais tendu au vrai, au grand. Et s'il envoie promener les fâcheux, s'il s'isole, s'il conduit sa pensée en sentinelle, c'est qu'il n'y a pas une minute à perdre pour lui qui s'adonne à l'essentiel. L'essentiel d'ailleurs n'exclut pas la vie. L'animation des ports de Hollande, où il ne semble pas craindre les coups de coude. La compagnie des paysans dont il aime les mœurs simples, et sur qui il aligne sa verve, ses observations profondes, et ce courage pour aller au bout de ses récits et de ses méditations, comme le bon attelage va à l'extrémité du sillon et le creuse. La curiosité pour les choses de la nature qu'il veut voir par le dedans, en leur ouvrant les entrailles : le doigt sur les grands ressorts de la vie. Enfin le moraliste qui connaît les passions pour avoir bien souvent démonté ces joujoux, en parle avec caractère et modération. En somme l'allégresse de Montaigne dans le sérieux de la philosophie classique. Vrai presque partout où on l'examine, charitable et éloquent au point de remettre d'aplomb la pauvre Elizabeth en quelques lettres si sûres, si prêtes qu'il semble n'avoir qu'à étendre la main.

Oui, quand on parle du *vrai* Descartes, il ne faut pas oublier que son œuvre fit battre le cœur de Malebranche avec un si vif transport que l'émotion obligea le disciple d'interrompre sa lecture. Il ne faut pas oublier non plus qu'il étonna ses contemporains par *tant de sensibilité mise au service de la vérité*. Que la première ligne de *Discours de la Méthode* est placée sous le signe du bon sens. Que, pour éviter préjugés et discussions, il élimina le ramassis de traditions et d'idées, qui faisait de la philosophie en son temps, un bavardage ridicule. Qu'il n'y a pas pour lui de pensée forte sans liberté. Qu'aux idées générales — autant de lieux communs — il a toujours préféré la relation singulière et simple du penseur avec l'objet de sa pensée. Relation où les mathématiques, dont il a renouvelé la structure profonde, sont privilégiées, précisément parce que leur langage est entièrement transparent. Enfin, qu'à côté de son œuvre théorique, il a voulu se rendre fièrement et pratiquement *maître et possesseur de la nature :* d'où un matérialisme de bonne école fondé sur l'énergie de l'esprit qui galope devant ses applications. Et *Le Discours de la Méthode* s'achève sur un appel au public pour une souscription volontaire, afin de mener des expériences que *la seule fortune d'un particulier ne suffirait pas à poursuivre.* Ainsi c'est le monde des laboratoires, des entreprises collectives, la haute dentelle des exploits de la science moderne qui termine son œuvre : et par la plus simple des preuves par neuf, celle des applications, où l'échafaudage des pensées s'efface devant le monument des œuvres.

Mais à côté des œuvres, il y a *Descartes, l'homme et l'œuvre* (1), qu'évoque Ferdinand Alquié ; ensemble bien serré qui illustre, dans l'histoire des idées, la première tentative d'une vie individuelle s'élevant au-dessus d'elle-même par le lien qui l'unit à la transcendance et au monde. Que Descartes fasse des sciences, qu'il doute ou dise *Cogito*, qu'il s'interroge sur son idée de Dieu, sur l'expérience sensible,

(1) Edit. Boivin.

ou sur la liberté (et là je reprends à dessein les chapitres du livre de F. Alquié, c'est un homme d'un type original, qui modèle le moi et le monde pour que notre certitude de pensée ne soit ni imposée, ni trouvée, mais fasse corps avec l'accomplissement de l'esprit philosophique. En sorte que toute cette réflexion n'est qu'une suite d'oscillations, avec la liberté du moi comme seule assurance. Et puisqu'il faut choisir, choisissons le parfait, c'est-à-dire la certitude, le bon génie, la véracité divine, la vérité des essences : et, si ce parfait est brouillé dans la nature et dans la vie, traitons la nature par le mépris, mettons en doute les sciences, les mathématiques, le monde extérieur, la vie humaine et ses désordres. Cela pour donner lueur à cette sainte résolution, cette puissance de juger et de vouloir, qui est une et suffit à faire de nous — malgré le peu de lumière qui nous est donnée — le témoin stupéfait de nous-même et de notre œuvre.

Mais là il faut détailler. F. Alquié nous montre Descartes, à un moment de sa réflexion, partagé entre un ordre de *raisons* (dont la progression, si appréciable soit-elle, ne représente qu'une quantité négligeable et toujours contestée), et un ordre qu'on pourrait dire de *fluctuations* (doute, finitude du monde de la science, servitude du technicien face à l'univers, etc.). Dans ces deux cas, la pensée voit le monde des objets comme un rideau brillant, éblouissant certes, mais qui fait disparaître le fond du *sujet*. Et à la fois du *sujet* repéré, connu, de la réalité des choses, mais aussi du *sujet connaissant*. Toute notre dignité étant de penser, si ce que nous pensons tombe en lambeaux, quelle leçon d'humilité ! Mais s'il est vrai de dire que le penseur n'a pas de réalité dans la mesure où les choses existent, parce que la nature des choses est une mère stérile, ne peut-on pas renverser le rapport et dire que le penseur tient bon dans la mesure où il admet que les choses ne sont rien. Au delà des sensations, des idées, mises en question déjà par le doute du *Discours de la Méthode*, mais alors avec le seul souci d'exercer le discernement de l'esprit pour toucher le vrai dans ce monde, surgit le doute des *Méditations*. Défiance redoublée qui, cette fois, met en cause avec la réalité du monde extérieur, la réalité du sujet. Il s'agit de savoir ce qu'est ce penseur, dont les pensées (sur le monde) ne sont rien.

On entre alors dans un chapitre à l'usage, semble nous dire Ferdinand Alquié, des seuls philosophes. Que nous dit ce chapitre ? Si on pense que tout est faux, c'est qu'il existe en nous une exigence et comme un secret de vérité que nous pouvons prendre pour premier principe d'authenticité. Le dénûment a une limite : la pensée qui ne peut être éliminée. Mais cette pensée, saisie par une sorte d'expiation, ne sera que l'indécision d'un démenti si on ne réussit pas à la glisser à la traverse par la supposition d'un auteur qui combine ce jeu de reflets. D'où l'hypothèse du Dieu trompeur, puis d'un malin génie dont l'existence attribue au moins une réalité à un monde faux, auquel ferait face notre pensée vraie. Mais là encore, tout est remis en question. Ce malin génie qui ne nous fait pas courber la tête, a pour effet de consolider l'autre réalité, celle des phénomènes. Hypothèse donc qui n'explique nullement notre résistance à une nature ainsi truquée. Remonter à l'origine d'une illusion ne justifie nullement cette illusion.

C'est alors que le pas décisif est accompli : par le passage de ma pensée

à la Pensée pure, qui nous restitue les évidences de la raison sous forme de *Vérités éternelles.* Tout de même que le malin génie tournait vers nous un monde qui nous ignorait et que nous ne pouvions connaître, le *Dieu bon* nous ouvre un monde où plus nous nous enfonçons, plus nous découvrons les *Vérités.* D'où la conclusion toute kantienne : nous sommes sûrs de Dieu, dans la mesure où nous sommes solides au monde.

Ferdinand Alquié remarque que cette métaphysique cartésienne a pu apparaître à certains d'une grande pauvreté : preuve de l'existence de l'âme, preuve de l'existence de Dieu, causalité du monde, etc. Ce qu'il faut bien voir c'est que la fécondité de cette métaphysique tient moins à ce qu'elle affirme (on chercherait d'ailleurs des métaphysiques allant plus loin que la reconnaissance en nous d'un vide, jointe à la supposition d'une réalité qui comblera ce vide) qu'à ses effets. Et l'effet principal, c'est la reconnaissance du monde réel comme monde inspiré par une source de vérité toujours jaillissante et dont la puissance est dans notre esprit. Pas de vérité ontologique hors de nous, mais des motifs de certitude connu par réflexion. Et l'homme cartésien se trouve dans une situation telle, que son seul recours s'il ne veut pas aboutir soit à un *acosmisme* (rien n'est), soit à un *athéisme* (la nature nie l'esprit), c'est de concevoir le monde comme un anneau mince qui se rattache au penseur par des réflexions changeantes et dont les certitudes expérimentales et l'affirmation de notre jugement, justifient la réalité. Création du monde par les *Vérités éternelles*, étude scientifique du réel, reconnaissance de Dieu par l'homme, retour au monde qui nous révèle peu à peu le mouvement du Dieu créateur, c'est dans cette suite de démarches que se situe le cartésisnisme.

Comme le montre bien Ferdinand Alquié, l'essentiel était pour Descartes, placé dans les conflits de son temps, opposant vérité révélée et vérité scientifique, de découvrir une preuve de l'existence de Dieu (la preuve ontologique) qui s'accordât exactement avec les données de la raison. Cela tout en posant deux ordres : un ordre scientifique et un ordre spirituel, qui ne se trouvent réunis que par un va et vient de la pensée humaine, à laquelle Descartes donne par le fait même toute son envergure.

PIERRE SIPRIOT.

La vie des lettres

Loys Masson - G.E. Clancier - L. Magrini - J. Bloch Michel

Les Tortues (1), de Loys Masson, roman et poème à la fois, appellent la comparaison avec Melville, Stevenson, Conrad. Voici encore le flamboiement des mers du sud, de nouvelles îles enchantées, des forbans pittoresques et des poursuites, à travers des océans de symboles, en compagnie de ces éternels compagnons, le mal, la mort, la terreur, le destin.

Mais rien n'est plus loin du pastiche que ce très beau livre. Le chant, l'invention poétique et le délire de ce marin échappé à l'enfer, mais toujours menacé, jusqu'au sein de la colline heureuse, parfumée de vanilliers, où il fait retraite, sont à Loys Masson et seulement à lui.

Je rattacherais plutôt Loys Masson à cette lignée de poètes français qui, ayant rencontré un jour une île exotique, en sont restés marqués à jamais dans leur inspiration. La liste est longue : Baudelaire, Leconte de Lisle, Marceline Desbordes-Valmore, Toulet, Francis Jammes, John-Antoine Nau, Saint-John Perse. J'en oublie sûrement.

Depuis *L'Illustre Thomas Wilson*, livre aujourd'hui introuvable, j'ai gardé une grande curiosité pour l'œuvre de Loys Masson. Le succès des *Tortues* qui s'annonce grand devrait l'inciter à de moins longs silences.

L'inspiration de Georges Emmanuel Clancier, dans *Le Pain Noir* (2) est à des milliers de kilomètres de celle de Loys Masson. Ce ne sont plus les champs des mers du Sud, mais ceux de la campagne limousine. Et il n'est plus question de flibustiers, mais d'une gardeuse de vaches. Mais les deux œuvres, tout en portant l'étiquette de roman, méritent qu'on prononce à leur propos le mot de poésie. Chez le premier, lyrisme et recherche d'images symphoniques. Chez le second, une .musique toute simple qui accompagne avec gentillesse la petite Catherine, au milieu des dures réalités. Pourquoi ne pas le dire ? J'ai retrouvé dans *Le pain noir* l'émotion que j'éprouvais, enfant, en découvrant le pouvoir de la lecture, dans les premiers « morceaux choisis » qu'on nous donnait à déchiffrer, à l'école communale. Un nom oublié m'est revenu à l'esprit : le Mironneau. Un simple paysage, la venue du soir, les honnêtes ouvriers moustachus, l'amour maternel : ce roman sympathique est un recueil de dictées.

Voici les sous en bronze :

(1) Edit. Julliard.
(2) Edit. Laffont.

« *...Ils étaient pourtant beaux ces sous et luisants, il y en avait autant que de doigts dans la main ; elle l'avait remarqué. Avec le sou du pouce, le père aurait pu acheter une tourte de pain blanc comme celle qu'il cuisait lui-même aux Jaladas, et non pas comme celles, toutes noires, aussi dures que pierres et puantes, qu'il ramenait à présent, de temps à autre, le soir, du moulin du Breuil. Avec le sou de l'index...* »

Georges Emmanuel Clancier a très bien su faire vivre cette famille de métayers qu'un mauvais sort et la méchanceté des hommes réduit au *Pain noir* et parfois à la privation totale de pain. Il est évident que son roman comprendra une suite. Il s'achève sur la mort de la mère. Mais ce drame n'est qu'un épisode.

Il faut sauter maintenant aux bords de l'Adriatique pour aimer un autre petit monde, en compagnie de Liliana Magrini. Cette Vénitienne écrit un français très pur, sans emphase. Dans son *Carnet Vénitien* (1) elle raconte sa ville, dans les saisons où les touristes laissent Venise à elle-même. Les bruits et les silences du dimanche, les pavés de brique, rongés par le sel et polis par les pas humains, le ballet des parapluies, dans les rues trop étroites, les jeux du vent, du soleil et des pierres, sont prétextes à des tableaux d'une précision aiguë. Liliana Magrini fouille ces pierres, ce mensonge construit pour capter la lumière et en jouer, jusqu'à ce qu'elle trouve la trame, la vérité. Tous ses tableaux vénitiens contiennent, exprimée ou non, une méditation.

Malgré les différences considérables de l'inspiration et des moyens employés, les trois livres dont je viens de parler ont un trait commun. Leurs auteurs ont eu l'ambition de créer ce que, faute d'un autre mot, on peut appeler une « œuvre d'art ». Jean Bloch-Michel, en écrivant son roman, *Un homme estimable* (2), n'a pas été sensible, je crois, à cette préoccupation. Chez lui, les idées ont le premier rang, ainsi que les problèmes moraux. La fiction romanesque n'est que leur porte-manteau. Le style ne cherche jamais l'effet et les mots ne sont que des outils commodes.

A travers deux personnages, deux attitudes devant la vie s'affrontent. Romuald, « l'homme estimable », se refuse, au nom de la liberté, à intervenir dans le destin des autres. C'est finalement une façon de ne pas se mouiller. Il est juste, il n'a jamais rien à se reprocher. Il est exactement un pharisien.

A l'opposé, Saurette, avocat déchu, crasseux, alcoolique, quelque peu nihiliste, se dévoue sans compter pour les êtres en perdition. Il a besoin lui-même d'être sauvé, car tant de laisser-aller et tant de dévouement cachent un assez vilain orgueil. Il le sera.

Les sujets que choisit Jean Bloch-Michel sont toujours nobles, et pleins du souci de la dignité de l'homme. Il les traite toujours avec courage, rigueur et honnêteté. Il possède en outre son métier, sa technique. S'il arrivait à quitter une certaine froideur, il serait un écrivain de premier ordre.

ROGER GRENIER.

(1) Edit. Gallimard.
(2) Edit. Gallimard.

Madeleine et André Gide

« Ma pauvre amie, quoi que tu fasses, tu n'échapperas plus à l'histoire », avait déclaré André Gide à sa femme le fameux jour où elle lui révéla qu'elle avait détruit toutes ses lettres. Cette prédiction s'est accomplie. L'histoire s'est emparée de cette femme qui avait souhaité de rester dans l'ombre et dont, au moins jusqu'à la publication du Journal, sinon jusqu'à celle de *Et nunc manet in te*, maints lecteurs de Gide, n'imaginant pas qu'il pût être marié, ne soupçonnaient même pas l'existence. Sa vie conjugale, à l'égal de celle d'Adèle Hugo ou de la comtesse Tolstoï, a déjà inspiré un certain nombre d'ouvrages, d'ailleurs contradictoires. Car, plus encore qu'un intérêt anecdotique, elle a une valeur exemplaire. Elle n'est pas seulement l'union de deux individus nommés André Gide et Madeleine Rondeaux ; elle est l'image même du mariage de l'homosexuel.

Dans ce débat ouvert par le mari lui-même, Jean Schlumberger a tenu à apporter son témoignage — et ce témoignage est de poids. Il a été l'ami de l'un depuis sa jeunesse, et sa femme a été l'une des deux ou trois intimes de l'autre. Il est en outre l'un des esprits les plus droits de ce temps. Son propos, qu'il déclare dès les premières pages de son livre (1), a été de répondre à tous ceux, à l'auteur de *Et nunc manet in te* en premier lieu, qui ont présenté ce mariage comme un échec et l'existence de Madeleine, selon l'expression de Max Marchand, l'auteur de *L'Irremplaçable mari*, comme un « calvaire ». Il a utilisé non seulement ses souvenirs personnels et ceux de confidents de Gide tels que Madame Théo van Rysselberghe et Roger Martin du Gard, ainsi naturellement que les œuvres et en particulier le Journal de l'écrivain, mais — ce qui est d'une grande importance — les lettres de Madeleine à son mari et des fragments de ses carnets, les uns et les autres inédits jusqu'à ce jour. Encore qu'il ait, de son propre aveu, conçu son livre comme un *hommage* à celle que la plupart de ses précédents biographes ont trahie, il reste d'une remarquable objectivité. Il n'exalte ni n'excuse l'un au détriment de l'autre, mais s'efforce de garder entre les deux la balance égale, n'hésitant pas, par exemple, après avoir condamné certains comportements de Gide, à rappeler tout le prix des sacrifices que, pendant vingt-cinq ans, celui-ci, par égard pour sa femme, s'imposa dans l'expression de sa pensée profonde, et surtout tenant pour évi-

(1) *Madeleine et André Gide* (Éd. Gallimard).

dente son irresponsabilité dans ce qui devait être la source de toutes ses difficultés conjugales : ses goûts sexuels.

Mais la thèse que soutient Jean Schlumberger et qu'il va s'efforcer de démontrer au cours de ces pages si judicieuses et si humaines, c'est que ces difficultés n'ont pas empêché le mariage d'André et de Madeleine d'être au moins une demi-réussite. Il commence par attaquer le livre qui a accrédité la légende contraire, cet *Et nunc manet in te* qui devait être dans l'esprit de l'auteur une œuvre de *réparation au grand amour de sa vie*, sinon de repentir intérieur, et qui est devenu un travail de falsification, volontaire ou inconsciente. La mémoire de Gide, certes, a toujours été infidèle, mais ici, c'est *sous prétexte de vérité* qu'il a *profondément faussé, calomnié l'histoire de sa vie conjugale.* Non seulement il a commis de grossières fautes de perspective, en regardant *les vingt premières années de son mariage à travers le voile des vingt dernières*, mais il s'est rendu coupable d'erreurs matérielles ou d'omissions, situant pendant son voyage de noces la fameuse scène du train de Biskra qui, d'après ses confidences à Roger Martin du Gard, eut lieu quelques années plus tard ; insérant un passage de son Journal de 1926 sans l'additif qui en corrigeait entièrement le sens ; passant sous silence l'une des pièces maîtresses du dossier (qui était pourtant un document à sa décharge), la lettre que Madeleine lui écrivit au moment de son voyage à Londres en 1918, après la découverte de son infidélité et la destruction de sa correspondance, lettre où elle lui disait : *Je n'ai pas de doutes sur ton affection. Et lors même que j'en aurais, je n'aurais pas à me plaindre. Ma part a été très belle. J'ai eu le meilleur de ton âme, la tendresse de ton enfance et de ta jeunesse. Et je sais que, vivante ou morte, j'aurai l'âme de ta vieillesse ;* bref, cédant dans cette peinture de son ménage, non pas à sa prétendue passion de la sincérité, mais à ce que Schlumberger appelle *le démon du funèbre*, à un complexe masochiste d'auto-punition ou simplement à un souci romanesque de mise en scène.

La réalité, selon Jean Schlumberger, a été très différente de cette image dramatique — et plus banale. Qu'André Gide ait aimé sa cousine Madeleine, c'est indiscutable. Dès l'enfance, il y eut entre eux une totale et rare intimité intellectuelle qui l'incita à la désirer pour épouse. Devant ses réticences, il déploya pour la conquérir une persévérance extrême. Il attendit cinq ans sans se lasser. Il écrivit son premier livre afin de la mériter et de la convaincre. *Je suis dans l'admiration, l'adoration, la vénération de Madeleine*, écrira-t-il en 1918 à Francis Jammes. A Schlumberger, en 1924, il confiera : *Certainement, je l'aime aujourd'hui plus que je ne l'ai jamais aimée.* Et quand elle l'aura quitté, il aura ce mot définitif : *Depuis, il me semble souvent que je n'ai plus fait que semblant de vivre, elle était toute ma réalité.*

Quant à elle, si elle résista longtemps à ces projets matrimoniaux qu'elle jugeait une folie, en partie à cause de l'opposition de sa famille (et de l'excentricité vestimentaire de son cousin), en partie à cause du contraste de leur nature *(l'excessif t'effraie*, lui disait-il, *il m'attire)*, en particulier de leur conception du bonheur (elle, casanière par vocation, sorte d'économe de couvent chez qui la spiritualité et la méticulosité dans les soins du ménage allaient de pair, s'effrayait du *bonheur cyclone* auquel lui, toujours ivre de nouveau, aspirait), à cause aussi d'un certain manque de confiance en lui *(j'ai senti... l'ardent désir d'avoir près*

de moi... quelqu'un sur qui me reposer... Tu ne serais jamais celui-là).

Et pourtant elle l'a aimé, elle n'a cessé de l'aimer d'un amour absolu. Cet amour ne s'exprimait pas facilement en sa présence, car elle avait une grande pudeur de paroles et elle aurait pu dire, après chacun de leurs entretiens, ce qu'elle écrivait en 1912 : *Les mots ne sont pas sortis.* Mais, tout au long de sa vie, elle a multiplié dans ses lettres et dans ses carnets des cris de passion qui égalent, s'ils ne les dépassent, ceux d'une Juliette Drouet : *Je suis effrayée de sentir plus nettement que jamais combien, âme et esprit, je suis avec toi, à toi* (octobre 1891). *Ni toi ni moi ne savions plus combien je t'aime* (octobre 1905). *Il me semble que mon cœur cesserait de battre si je te voyais subitement monter le perron* (avril 1926).

L'impression que pendant les vingt premières années de mariage ils donnèrent à leurs amis, écrit Jean Schlumberger, était celle d'une *entente profonde faite de confiance et de tendresse.* La plus ancienne compagne de Madeleine, dont il a sollicité le témoignage, a déclaré qu'elle ne l'avait *vue et entendue vraiment rire qu'après son mariage, jusqu'en 1916.* Selon Pierre de Lanux, qui fut le secrétaire de Gide de 1907 à 1912, il *régnait entre eux une sérénité, une paix — oui, un bonheur lisse et dépourvu d'incidents.* Même au cours de la grande crise de 1917-18, elle réaffirma son amour. *Je te plains autant que je t'aime,* lui écrivait-elle dans la lettre de juin 1918 dont j'ai cité plus haut une autre phrase, et c'était une femme qui, par scrupule autant que par un sens aigu du vocabulaire, ne forçait jamais ses mots.

La crise passée, il sembla aux familiers de Cuverville que le bonheur était revenu dans la maison. L'amour de Madeleine avait résisté. Cette phrase d'une lettre à son mari, datée du 7 octobre 1928, veille de l'anniversaire de leur mariage, l'atteste d'une manière que Schlumberger, à juste titre, estime *irrécusable : Je pense que plus tard, quand nous connaîtrons toutes choses, nous saurons que le 8 octobre n'était pas une erreur, comme je l'ai pensé il y a dix ans, dans la douleur et l'amertume des jours.* Et peu avant sa mort elle écrivait encore : *Je ne nous sens jamais séparés.* Ainsi la déposition de la principale intéressée elle-même ne laisse-t-elle nulle place à l'équivoque : à ses yeux, ce mariage que ses biographes tiennent pour raté n'avait pas été *une erreur.*

Cependant, si convaincante dans l'ensemble que soit l'argumentation de Jean Schlumberger, quelques points demeurent douteux. Il est difficile d'admettre que Madeleine, femme intelligente et cultivée, qui, deux semaines avant ses fiançailles, avait suivi dans la presse le procès d'Oscar Wilde avec qui elle savait André Gide assez lié (et dont elle jugeait d'ailleurs la condamnation inique), n'ait rien soupçonné des penchants de son mari jusqu'à ce jour de l'été 1917 où une lettre d'Henri Ghéon, adressée à celui-ci et imprudemment décachetée par elle, les lui révéla dans toute leur crudité. Après avoir des années durant cru à son ignorance, Gide en arriva à se perduader qu'elle *se doutait de tout depuis longtemps.* C'est du moins ce qu'il affirma à Roger Martin du Gard en 1920, au cours d'une grande scène de confidences. Jean Schlumberger, lui, est d'un avis contraire. Il pense que ni *L'immoraliste* ni *Saül, où il n'y a aucune expression grossière* et dont le sens lui échappa, ne suffirent à l'éclairer ; que l'incident du train de Biskra lui-même (où, assis en face d'elle, il ne put se retenir de cares-

ser des adolescents) ne lui donna aucun soupçon, ou du moins que, malgré ses paroles terribles à son mari *Tu avais l'air d'un criminel ou d'un fou*, il avait *peu marqué* dans son esprit, puisqu'elle conserva toujours de ses voyages en Afrique du Nord *un souvenir illuminé*.

Cette thèse, me semble-t-il, tient trop peu compte des qualités de profondeur et de réflexion de Madeleine, chez qui rien ne restait à la surface, surtout qui vînt d'un être aimé. Il est beaucoup plus vraisemblable que, ne serait-ce qu'à cause de son absence de désirs pour elle et des questions qu'elle ne pouvait manquer de se poser sur sa vie intime, elle a très vite deviné la nature de son mari, qu'elle s'en est accomodée, comme beaucoup de femmes d'homosexuels, et que par fierté elle s'est tue, de même qu'elle a plus tard gardé le silence sur la paternité illégitime de Gide, dont celui-ci avait toutes les raisons de croire qu'elle était instruite. Si elle a profondément souffert de la passion inattendue et implacable de Gide pour le jeune fils d'un de ses amis, en 1917, ce n'est pas parce que cette infidélité (aggravée par l'horrible lettre qu'il lui laissa en partant et où il se plaignait de *pourrir* en sa compagnie) avait pour objet un garçon, mais parce qu'elle la dépouillait dans le seul domaine où elle avait régné jusqu'alors sans partage : celui du cœur. C'est aussi, comme le note Jean Schlumberger parce qu'elle entraînait *la perte de son estime pour lui ;* et il rappelle cette phrase d'une de ses lettres, au temps où ils étaient fiancés : *La seule cause de mort ou seulement de diminution de notre amitié serait la mort ou la diminution de notre estime mutuelle*. Mais si elle le blâme, sans d'ailleurs le condamner (*ne crois pas là encore que je te dise cela avec un sentiment de condamnation*, écrit-elle dans l'admirable lettre de juin 1918), ce n'est pas parce qu'au lieu de se contenter de ses habituels partenaires de plaisir, il aime, pour une fois, authentiquement, et il aime un jeune être digne de lui, mais parce que l'ayant choisi dans une famille amie, il a dû couvrir ses entreprises de séduction du masque d'un intérêt quasi-paternel — parce qu'il a été capable *de ruse et de mensonge*.

Il y a dans la démonstration de Jean Schlumberger un second point qui me paraît discutable. *Quand, au bout de quelques mois*, écrit-il, *elle dut se convaincre que son mariage garderait ce caractère fraternel, il est difficile de croire qu'elle en ait éprouvé la déception qu'on est tenté de lui supposer*. Sans doute notait-elle dans ses carnets de 1891 : *Que penserait un étranger en lisant ces lignes ? Que j'aime André d'amour ? Non, en toute sincérité devant moi-même, Amour implique, me semble-t-il, désir, quelques chose de brûlant, de passionné qui n'existe pas (ni en lui ni en moi)*. Et peut-être cette crainte de ne ressentir pour lui que de l'amour sans désir fut-elle une des raisons de sa longue résistance aux instances de son cousin. Il serait étonnant cependant qu'elle se fût résignée sans déchirement à un mariage blanc qui la frustrait des joies de la maternité, elle qui fondait de tendresse devant les enfants de ses sœurs. Si elle avait dès le début souhaité cette association fraternelle, qui était tout ce que son fiancé pouvait lui offrir, l'idée de s'unir à lui ne lui eût pas inspiré de *terreur morale* tandis que, si elle reculait d'effroi à la pensée de ces noces de *frère et sœur*, c'est, selon toute apparence, parce que la perspective d'ajouter à leur commerce spirituel une intimité physique, qui, dans son esprit, était inséparable du

mariage, lui apparaissait comme une sorte d'inceste. Mais elle n'a noté nulle part que l'accomplissement du devoir conjugal lui inspirât le moindre dégoût.

Quant à Gide, il est inconcevable qu'ayant découvert sa nature il n'eût pas compris qu'elle rendait impossible une union avec l'être à l'estime de qui il tenait plus qu'à celle de tout autre au monde, et pour qui jusqu'alors il n'avait guère eu de secrets. Certes, il était allé consulter un médecin de vaudeville qui, avec des plaisanteries de corps de garde, l'avait engagé à fonder au plus tôt un foyer, et il s'était enquis scrupuleusement des dangers d'une alliance consanguine — ce qui prouve son intention loyale de consommer le mariage et laisse même supposer qu'il y eut des tentatives dans ce sens (dont l'échec aurait dû dessiller les yeux de Madeleine). Schlumberger sur ce point est formel : *Qu'au moment de se marier, l'illusion de Gide sur sa normalité fût entière, on ne peut le mettre en doute.* Ainsi, l'insuffisance des connaissances sexologiques de Gide qui n'aurait pas mesuré à temps l'emprise de l'homosexualité sur un caractère et sur une vie, et, d'une manière générale, celle de l'éducation sexuelle à l'époque de sa jeunesse, seraient responsables de ses ennuis conjugaux.

Un jugement aussi catégorique ne laisse pas de sembler hasardeux. Car lorsque André Gide conduisit Madeleine devant le pasteur d'Etretat le 8 octobre 1895, il y avait eu les deux voyages en Afrique du Nord, la découverte du plaisir — ce que Schlumberger nomme si joliment *le coup de bambou* africain — et la rencontre de Wilde. Il y avait eu aussi certaines expériences malheureuses qui avaient pu le convaincre de sa répugnance pour le corps féminin. Mais ses penchants physiques et son amour ne lui semblent pas incompatibles sous prétexte qu'*à ses yeux ces mondes opposés n'empiètent pas l'un sur l'autre.* Longtemps après qu'il aura perdu son *illusion* sur *sa normalité*, il déclarera à Roger Martin du Gard (en 1920) : *L'amour que j'ai pour ma femme n'est comparable à aucun autre, et je crois que, seul, un uraniste peut donner à une créature cet amour total, dépouillé de tout désir physique, de tout trouble charnel : l'amour intégral dans sa pureté sans bornes. Quand je comparais mon ménage à tous ces ménages troublés et misérables que je coudoyais, je me considérais comme un privilégié, je pensais avoir édifié le temple même de l'amour.*

Ainsi Gide n'était-il pas éloigné de tenir pour exemplaire le seul bonheur qu'il fût en mesure de donner à sa femme, bonheur fondé sur la dissimulation (alors qu'elle lui écrivait naïvement : *Pourquoi craindre de me dire tes pensées telles qu'elles te viennent ?*) sur l'absence de toute intimité charnelle et sur la privation de la maternité. On peut se demander si c'est d'un semblable bonheur que rêvait, à la veille de ses noces, une jeune fille de la bourgeoisie de province, dans les dernières années du XIXe siècle...

JACQUES DE RICAUMONT.

Traité des fantômes

Je ne sais si Dom Calmet a encore de nombreux lecteurs, hormis les érudits et les occultistes. Dom Calmet est un Bénédictin lorrain qui écrivit il y a deux cents ans, un traité classique des Apparitions et Fantômes. Mais il devrait trouver des successeurs, adonnés à l'histoire littéraire, qui recenseraient les fantômes forgés par des écrivains et qui, incarnés, matérialisés, si l'on veut, tiennent leur place parmi les pauvres humains que nous sommes.

Il existe en effet beaucoup d'êtres mythiques qui, sortis de l'au-delà, viennent bousculer leurs inventeurs comme cette licorne dont parle Conan Doyle, que des spirites évoquaient à l'aide d'une table complaisante : elle apparut soudain tout de bon, les chargea, les encorna. Auguste Comte a dit que l'humanité se compose de moins de vivants que de morts. On pourrait dire que l'armée en soi contient plus de réservistes que de soldats de l'active, mais aussi que les personnages créés par la littérature occupent plus de place dans notre conscience (pour peu que nous lisions des épopées et des romans) que nos ancêtres oubliés, voire que des amis dont nous avons réellement le souvenir. Ajoutons même qu'il n'y a guère de différence entre un héros mort et un héros controuvé. Madame Bovary a pris autant de consistance que Juliette Récamier, et Ulysse qu'Alexandre.

*Mais nous ne voulions pas ici parler de pure littérature, ni du personnel des chefs-d'œuvre. Il serait plus amusant et plus instructif de traiter des fantômes qui font métier d'écrire ou simplement de penser. Ils peuvent n'avoir pour support qu'une plaisanterie, un nom. Leur patronyme ou leur sobriquet sont sortis d'une blague gratuite, et les voilà chargés d'un état civil que Balzac lui-même envierait pour ses rejetons. Ils obsèdent la foule, ils peuvent halluciner leurs propres démiurges, les dévorer, les supplanter. Comme il est imprudent d'appeler ce genre de spectres ! Henri Monnier un beau jour, invente Monsieur Prudhomme : il finit par s'habiller et parler comme lui . Alfred Jarry façonne, pour un guignol de collégiens, cette poupée inexistante qu'il baptise Père Ubu : il se condamne à vivre et à mourir en simulant l'*ubuisme*, en écrivant l'*ubuesque*. Et, dans l'autre monde, le malheureux professeur Ebé (Hébert) qui avait inspiré la verve première à ses galopins d'élèves, s'est évanoui pour toujours.*

On nous dira que de telles réussites sont causées tantôt par une conformité admirable de la créature avec son créateur, tantôt par sa parenté avec des images déjà latentes dans l'esprit du public, dans l'inconscient collectif. Voici le second cas : Joseph Prudhomme ne fut pas tiré du néant, mais naquit d'une synthèse des types bourgeois de 1850. L'art consistait à dégager le type, comme l'on fait de vrais créateurs, lorsqu'ils ont fabriqué un

M. Homais, un Bel-Ami, un Figaro, un Don Quichotte ; et la foule a reconnu en ces fantômes les êtres de chair et d'os qu'elle coudoyait depuis des années sans les voir, sans les réduire à l'essentiel.

Le premier cas est plus émouvant ; c'est celui du fantôme-ectoplasme, sorti de la substance même de son médium. Marcel Proust transmit ses pouvoirs d'analyste, de mémorialiste, à un certain Marcel qui ne lui ressemble pas en tous points, mais qui est tel qu'il a rêvé d'être. Il arrive fatalement à lui céder la place, et sans doute à éprouver les sensations et sentiments que Marcel eût éprouvés et non M. Proust. Presque tous les romanciers ont subi cette servitude. En croyant donner la vie à un personnage assez proche d'eux, mais qui dépendra de leur imaginative, ils lui infusent tant de sang noir qu'ils dépérissent à son profit. C'est une nékuïa *dangereuse, où d'ailleurs l'écrivain est plutôt flatté de périr comme mortel s'il survit sous la forme de ses créatures. Pygmalion, éternel sculpteur de déesses, s'éprend d'une statue sortie par hasard de son ciseau, mais, au rebours de la légende, il ne l'épouse pas, il ne lui fait pas d'enfants ; c'est elle au contraire qui le transmue en terre ou en marbre.*

Les hommes politiques ont souvent usé de ce pouvoir mythificateur, sachant bien que les fantômes durent plus longtemps dans le cœur des citoyens que les dictateurs et les ministres. Napoléon eut le temps, à Sainte-Hélène, de fabriquer le fantôme de Napoléon ; dont bien lui a pris. On nous murmure que feu Staline, disparu trop vite, voit déjà dégonfler son mythe ; item *plusieurs tyrans modernes dont la chute suivit de trop près l'apogée et l'apothéose. Mais pourquoi parler de tyrans ? A l'âge démocratique il peut naître aussi des fantômes roturiers, dont la qualité est justement de ressembler à la multitude. Le Dr Gœbbels avait réussi à remuer la masse allemande en invoquant tous les jours un personnage fictif : le bûcheron bavarois d'Aibling-les-Bains. Ce brave homme (nous parlons du bûcheron) parlait à la radio pour expliciter les sentiments implicites du Reich, courage, patience, persuasion de la victoire finale... Les fantômes peuvent se tromper comme les vivants. M. Daladier inventa voici plusieurs lustres un personnage analogue, le « Français moyen », qui n'a pas cessé de sommeiller, de rêver tout haut, dans le cœur de ses compatriotes. La passion de l'égalité, le culte des vérités lourdes et des décisions timides, le Français moyen leur donnait un représentant, et, s'appelant légion, il n'avait plus la honte ni la crainte de se sentir médiocre. Certes il se connaissait des ancêtres ; par exemple le La Brige, de Courteline, qui incarne l'anarchisme secret, la rouspétance dans un individu traqué par la société. Il fallait à notre époque un paladin de la liberté, comme il fallait aux temps de la chevalerie un Roger qui délivrât Angélique.*

Nous passerons donc rapidement sur les fantômes trop individuels qui ne sont que des pseudonymes d'écrivains. Voltaire en a mobilisé un grand nombre, dont le Dr Ralph, pseudo-traducteur de Candide *est le plus connu. Le prétendu auteur des Provinciales, Louis de Montalte, n'a pas réussi à exister indépendamment de Pascal, ni ce journaliste Yankee que M. Jules Romain a nommé John W. Hicks pour lui attribuer une « Interview avec Dieu ».*

A un degré supérieur de l'empyrée littéraire, séjournent les auteurs mythiques, savamment inventés, armés de pied en cap d'une biographie pittoresque et d'une œuvre. Le Barnabooth de M. Valéry Larbaud est un des plus récents ; Clotilde de Surville, fausse poétesse du XIVe siècle. une des plus anciennes... si Homère lui-même n'avait pas quelques droits

à figurer sur la liste. Il est probable qu'Homère, le vieillard aveugle, né dans sept villes à la fois, peut revendiquer un minimum d'authenticité, mais sa figure, sa légende proviennent d'une fabrication. Et bien des auteurs de l'antiquité sont dans le même cas, à en juger par le caractère fabuleux des aventures qu'on leur prête. Oui, Arion comme Simonide, et bien plus près de nous, Quinte-Curce, Pétrone lui-même, que de savants soupçonnent de n'avoir pas été du tout ceux qu'on appelle de ces noms. Bref, l'invention d'une Sapho de seconde classe étiquetée Bilitis, par M. Pierre Louys, relevait, il y a soixante ans, une tradition vénérable : celle qui avait mis Ossian, barde écossais, sur les autels de toute l'Europe, celle qui avait façonné la jeune Clara Gazul comme auteur des comédies espagnoles de M. Prosper Mérimée, celle qui inspirera encore, vers 1920 à Fernand Fleuret, le sieur Louvigné du Dézert, poète libertin du Carquois, *et tout un dossier plein d'érudition à son propos. On notera que tous ces fantômes-là sont de conception trop raffinée et trop savante pour s'être imposés aux foules. On ne s'enrôle pas dans le folklore sans accepter un uniforme un peu banal.*

Le fantôme-écrivain n'offre pas souvent cette modestie. Aussi, même lorsqu'il est d'origine littéraire, sa grande force serait de ne pas écrire. Et à cet égard, la petite histoire enregistre des réussites admirables. Par exemple, celle du Garçon de Gustave Flaubert. Le Garçon était un gros gars bouffon, vulgaire, indocile, qui se permettait de juger, à la place de son maître, les événements et les hommes. Le Garçon, qu'on invoquait à tout propos, avait une vie indépendante du groupe où sa place était retenue, mais il en était devenu un membre nécessaire. Tous les familiers de Flaubert le connaissaient aussi bien que s'ils l'eussent fréquenté, dînant auprès d'eux et leur donnant la réplique. Lorsque plus tard le naïf physicien William Crockes crut cohabiter avec la charmante « entité » de Katie King, cette belle morte, pourtant palpable, audible et visible à ses heures, n'arriva pas à hanter autant de mortels. Le Garçon s'adressait à des incrédules, qui sont gens de bonne volonté quand il s'agit pour eux de s'amuser et de monter un canular. Katie King avait affaire à un savant amoureux, dont la passion n'était pas très contagieuse.

Il faudra bientôt inscrire sur la liste tous les fantômes légers qui de la littérature passent à l'écran dans l'univers des apparitions jadis blafardes, aujourd'hui technicolorées : entendez bien qu'on devra distinguer parmi eux ceux qui imitent des êtres réels et que de bons acteurs incarnent aisément, et supplantent plutôt si leur visage, leur jeu deviennent célèbres. Les personnages animés par feu Jouvet ou par la signorina Qualunque, ne sont pas des fantômes, ce sont des rôles successifs de ces artistes-là. Tandis que le Dr Caligari, Fantômas peut-être (noblesse oblige) ont vécu, vivent encore sans leurs interprètes : bonne chance au Major Thomson, à Pinocchio, à Scarface, dégagé de son modèle Al Capone, à Charlot lui-même qui avait supprimé longtemps M. Charlie Chaplin !

Enfin, il existe une espèce de fantômes journalistiques, qui tiennent souvent une échoppe achalandée. Ceux qu'invente ou soutient un polémiste, un moraliste, ou toute une équipe de rédacteurs subtils : ils n'ont d'abord qu'un nom, puis ils engendrent un personnage, un style, un mode de pensée. Avant la guerre, le regretté Clément Vautel avait créé un « affreux bourgeois » plus incurieux et plus obscurantiste que lui-même, à qui il cédait la parole tous les matins. Georges de la Fouchardière avait créé le Bouif, plébéien scep-

tique et alcoolique, riche de bon sens et de pratiques, sur qui il fut obligé de s'aligner. Robert Dieudonné avait créé une certaine comtesse Riguidi qui enchanta pendant de longues années les lecteurs d'un journal modéré de gauche.

Le dernier mythe venu est, on le sait, celui de Marie-Chantal. L'histoire disputera de son origine : une journaliste, des chansonniers l'ont-ils vue naître soudain de l'écume des flots ? est-elle sortie d'une cervelle particulière comme Minerve du crâne de l'Olympien ? Son nom figure déjà comme signataire des Frimousses, *traité galant de feu le Dr Besançon, en 1947 ! Il est curieux dans un tel emploi, car il fut réservé, naguère encore aux demoiselles les mieux pensantes dans les familles les plus catholiques. Une sainte française et la Vierge en sont les patronnes. Mais aujourd'hui ce double prénom n'est plus qu'une enseigne élégante, comme Malvina sous le premier Empire, et Olga, l'Olga de l'Alliance franco-russe, à l'époque où Félix Faure régnait sur les anciens sujets de Louis le Grand. Qu'importe, au surplus ? Marie-Chantal personnage emblémistique. représente le type féminin du snob... puisque le mot snobinette est d'un démodé touchant.*

La matière des modes et des snobismes charge tous les dix ans, mais la disposition au snobisme est éternelle. Il y eut des snobs à Rome, à Athènes, à Babylone, toutefois du sexe masculin. Les femmes ont renforcé le contingent dès qu'elles ont accédé à la culture, du moins à la vie mondaine. Elles étaient même prédestinées au snobisme, puisque le snobisme consiste à suivre les caprices de l'opinion, telle que l'exprime une coterie qui se croit une élite. Aussi en matière d'art, de lettres, de politique, de morale, Marie-Chantal, ses aïeules et ses descendantes ont toujours les mêmes préférences esthétiques qu'en matière de fourrures et de chapeaux. La nouvelle promue réunira donc en elle toutes les superstitions contemporaines et tous les conformismes que subissent cinquante mille personnes à la page. Celles qui se croient distinguées du commun et sont pourtant les plus grégaires de tous les animaux sociaux. Marie-Chantal se doit d'être inculte, mais pédante, progressiste, mais très peu démophile, incurieuse, mais encyclopédique. Elle est une quintescence de bourgeoisie, avec des ambitions intellectuelles et sans doute des prétentions nobiliaires. Elle est surtout citoyenne de la rive-droite, peut-être bien du 16e arrondissement, mais il ne lui déplairait pas de devenir américaine, à moins que ce ne soit russe, car elle ne distingue pas très bien. Vous transformerez d'ailleurs Marie-Chantal en ce que vous voudrez, pourvu que vous la persuadiez que le dernier bateau ne sera pas celui où elle embarquait hier.

Et c'est pourquoi il n'était pas inutile de présenter son fantôme dans le défilé de ces mythes représentatifs où la société recourt pour prendre conscience d'elle-même. L'histoire la plus vraie qu'on puisse écrire de notre espèce sera peut-être celles des grands hommes qui n'ont pas existé. On peut la prévoir très morale : d'abord parce qu'elle remettrait à la portion congrue les créations proprement littéraires. Ensuite parce qu'elle recenserait plus de héros bienfaisants que de despotes criminels. Enfin parce qu'elle traduirait le rêve flatteur que l'humanité a mené sur ses propres mérites et que la réalité contredit affreusement.

ANDRÉ THÉRIVE.

L'Administrateur : MAURICE BOURDEL,

PARIS. — IMPRIMERIE E. PIGELET, 189, BD VOLTAIRE. — 1956. N° 717.